síntesis

F I L O S O F Í A

EL IRRACIONALISMO

Volumen II

DE NIETZSCHE A LOS PENSADORES DEL ABSURDO

Manuel Suances Marcos y Alicia Villar Ezcurra

thémata

EDITORIAL SINTESIS

EL IRRACIONALISMO

Volumen II

DE NIETZSCHE A LOS PENSADORES DEL ABSURDO

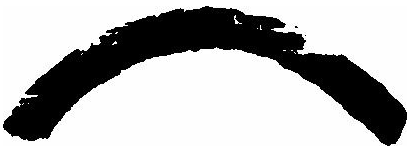
Manuel Suances Marcos y Alicia Villar Ezcurra

EDITORIAL SINTESIS

EL IRRACIONALISMO

Volumen II

DE NIETZSCHE A LOS PENSADORES DEL ABSURDO



proyecto editorial

síntesis

FILOSOFÍA

[thémata]

directores

Manuel Maceiras Fafián
Juan Manuel Navarro Cordón
Ramón Rodríguez García

EL IRRACIONALISMO

Volumen II

DE NIETZSCHE A LOS PENSADORES DEL ABSURDO

Manuel Suances Marcos y Alicia Villar Ezcurra

Primera reimpresión: septiembre 2004 Primera edición: 1999

Diseño de cubierta
esther morcillo • fernando cabrera

© Manuel Suances Marcos
Alicia Villar Ezcurra

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso 34
28015 Madrid
Tel 91 593 20 98
http://www.sintesis.com

ISBN: 978-84-995828-4-9

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos, en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos, y no comerciales.

LicenciaCreativeCommons4.0Internacional
(Atribución-Nocomercial-Compartirigual)

Índice

Prólogo

1 ***El irracionalismo vitalista de F. Nietzsche***

1.1. Introducción

1.2. Paradigma inspirador del pensamiento de Nietzsche: la tragedia griega

1.2.1. El instinto de lucha como manifestación de la voluntad de poder en los griegos, 1.2.2. La síntesis de lo apolíneo y lo dionisíaco, 1.2.3. La tragedia como la más vigorosa afirmación de la vida, 1.2.4. El arte como sentido último del mundo, 1.2.5. Primacía de la tragedia sobre el pensamiento filosófico presocrático,

1.3. Crítica del racionalismo en la historia de la filosofía occidental: desde Sócrates hasta Schopenhauer

1.4. Crítica del concepto racionalista de la filosofía

1.4.1. La filosofía nace de los instintos, 1.4.2. Perfil del verdadero filósofo, 1.4.3. La filosofia con relación a la ciencia,

1.5. Objeciones irracionalistas a la metafísica occidental

1.6. La gnoseología: el conocimiento como manifestación de la voluntad de poder

1.6.1. Origen instintivo del conocimiento, 1.6.2. Crítica de la "verdad", 1.6.3. Valor instrumental del conocimiento,

1.7. Crítica de la moral judeo-cristiana

1.7.1. Historia de la moral occidental, 1.7.2. Génesis de la moral, 1.7.3. La inmoralidad en relación con la naturaleza, 1.7.4. Crítica del ideal ascético,

1.8. Una nueva y entusiasta configuración de la existencia

1.8.1. La voluntad de poder o afirmación del mundo y de la vida, 1.8.2. La transmutación de los valores, 1.8.3. El superhombre,

1.8.4. El eterno retorno,
1.9. Influencia de Nietzsche

2 *El irracionalismo existencial de S. Kierkegaard*

2.1. Introducción
2.2. Función subsidiaria del pensamiento en la metafísica
2.2.1. Primacía de la existencia sobre el pensamiento, 2.2.2. Unión de ser y pensar en el sujeto existente, 2.2.3. Características del "pathos" existencial, 2.2.4. Valor metafisico del individuo,
2.3. Configuración irracionalista de la gnoseología
2.3.1. Prioridad de la subjetividad sobre la objetividad, 2.3.2. Dialéctica e interioridad, 2.3.3. La verdad como pasión,
2.4. Estructura suprarracional de la antropología
2.4.1. La discordia entre cuerpo y espíritu, 2.4.2. El irracionalismo de la angustia y la culpa, 2.4.3. La libertad que trasciende la razón,
2.5. El papel subordinado de la razón en los estadios de la existencia
2.5.1. El estadio estético, 2.5.2. El estadio ético, 2.5.3. El estadio religioso,
2.6. Superioridad de la existencia cristiana frente a la razón
2.6.1. La paradoja de la fe cristiana, 2.6.2. Aspecto existencial del cristianismo, 2.6.3. Independencia y superioridad de la fe respecto a la razón,
2.7. Influencia de Kierkegaard

3 *Los pensadores del absurdo*

3.1. Kafka: testigo del absurdo y la irracionalidad de la existencia
3.1.1. Kafka: la escritura como pasión de existir, 3.1.2. La dislocación de la existencia. La inadapatación y la cosificación, 3.1.3. La falta de sentido de la llamada normalidad, 3.1.4. La insignificancia de todo acontecer humano, 3.1.5. La ausencia de soluciones, 3.1.6. Un mundo de sombras,
3.2. Camus: del absurdo como punto de partida a la rebelión como respuesta
3.2.1. La preocupación por lo absurdo en Sartre y Camus, 3.2.2. La lógica del absurdo: el suicidio, 3.2.3. La vida mecánica y el despertar, 3.2.4. El sentimiento de absurdo, 3.2.5. La irracionalidad del mundo, 3.2.6. La irracionalidad humana, 3.2.7. La noción de lo absurdo, 3.2.8. Lo absurdo y la dicha posible, 3.2.9. La rebelión y el dolor del mundo, 3.2.10. El lirismo dionisíaco y la voluntad de vivir, 3.2.11. La aceptación del revés y el derecho de las cosas,

3.3. Aportaciones de los pensadores del absurdo

4 ***Consideraciones finales***

4.1. Los ataques a los irracionalismos

4.1.1. G. Lukács y el "asalto a la razón", 4.1.2. Las críticas de K. Popper,

4.2. Las contribuciones de los autores irracionalistas

Bibliografía

Prólogo

Este segundo volumen de la obra general sobre el irracionalismo lleva a plenitud el problema y la trayectoria seguidos por el primero. Lo que en éste fueron las primeras tomas de postura y ensayos, más o menos vacilantes, en un contexto que, si no despreciaba, al menos ignoraba el irracionalismo, ahora se convierte en una impetuosa corriente de pensamiento, con estructura propia, filósofos de primera línea, y, por consiguiente, capaz de plantear una alternativa al, hasta entonces, todopoderoso pensamiento racional.

El primer volumen delimitaba, en primer lugar, la noción de lo irracional y los rasgos comunes a los filósofos irracionalistas; después, abordaba la reflexión histórica del irracionalismo partiendo de la concepción trágica de los griegos; siguiendo en esta línea, abocaba a la irrupción de lo irracional en la Modernidad, analizando las aportaciones del Renacimiento, el Barroco, la Ilustración y el romanticismo. Por último, se detenía en el estudio del pensamiento irracionalista de Schopenhauer como contrapartida a esa divinización de la razón que es el idealismo alemán. A partir de Schopenhauer el irracionalismo va a ir adquiriendo consistencia y extensión.

Y es aquí donde toma su punto de arranque este segundo volumen. Schopenhauer dejó el camino expedito a Nietzsche, cuyo pensamiento es el objeto del primer capítulo. Éste comparte con Schopenhauer que el fondo último de lo real no es la idea ni la razón sino la voluntad. Pero Nietzsche, en vez de negar ésta mediante la luz de la inteligencia postula una afirmación dionisíaca y sin fisuras de la voluntad de vivir.

En una línea furiosamente antihegeliana, pero a distancia también de Nietzsche, Kierkegaard, objeto del segundo capítulo, establece igualmente la existencia humana como suprema realidad a la que ha de subordinarse el pensamiento. Coincide, pues, con Nietzsche en la valoración máxima del hombre, pero con una diferencia: mientras éste coloca al superhombre como referente último e inalcanzable de la autonomía humana, Kierkegaard religa el individuo humano al Tú divino como realidad última y fundamentadora. En este entramado del pensamiento kierkegaardiano, el lugar de la razón es muy modesto. La existencia humana se presenta allí como una realidad honda, rica, oscura y misteriosa que se hace refractaria al pensamiento; el acceso a ella no es la razón, sino la subjetividad, la pasión y la interioridad. Un último elemento suprarracional descuella por encima de todos estos: la fe. Ésta no tiene por qué someterse a la razón, sino todo lo contrario, pues la fe vincula al hombre con el absoluto y se establece por derecho propio más allá de los postulados racionales.

Pero cuando los pensadores posteriores a Kierkegaard cortan el cordón umbilical

que une al hombre con Dios, es decir, la fe, entonces aquél se queda solo y el espacio ocupado hasta ese momento por la divinidad queda convertido en un infinito desierto. Es así como el absurdo y el vacío quedan servidos en bandeja. Kierkegaard abre pues el camino a los pensadores irracionalistas del absurdo que son el objeto del capítulo tercero, y cuyos representantes fundamentales son Kafka y Camus. Estos pensadores se encuadran en el marco del irracionalismo metafísico y hacen una llamada al reconocimiento lúcido, doloroso y amargo del sin sentido de la realidad.

Por último, el capítulo cuarto aborda una crítica global a las filosofías irracionalistas, realizada sobre todo por Lukács y Popper. Éstos temieron que la importancia dada por los pensadores irracionalistas a lo pasional e instintivo derivase en una claudicación de la racionalidad. Ambos creyeron que las posturas irracionalistas eran el medio más seguro para cerrar las puertas a la solución de los conflictos. Popper las vio como un impedimento al diálogo razonable y Lukács como medio de destrucción de los cimientos de los valores y de las transformaciones sociales. Se trata de un balance objetivo tanto de las aportaciones de los filósofos irracionalistas como de las críticas a sus excesos. No cabe ignorar ninguna de las dos.

No ha sido fácil el camino seguido en toda esta obra. En primer lugar, está la dificultad de la materia. Los conceptos manejados por los pensadores irracionalistas son difíciles de delimitar, escurridizos, refractarios a la objetividad conceptual; su naturaleza se rebela contra ésta y, por tanto, no es posible hacer sistematizaciones rigurosas del pensamiento de estos autores. En segundo lugar, está el gran número de filósofos que pueden, de una u otra manera, ser considerados irracionalistas. Por eso, se ha tratado de escoger una serie de autores representativos e investigar la corriente subterránea que los une en un mismo hálito aunque con perspectivas y aportaciones tan diferentes. En definitiva, se han preferido el estudio en profundidad de los autores más representativos antes que un recorrido superficial por todos los *posibles* irracionalistas.

1
El irracionalismo vitalista de F. Nietzsche

1.1. Introducción

La máxima proyección filosófica del pensamiento de Schopenhauer fue Nietzsche. De joven, a los 21 años, leyó a Schopenhauer y quedó prendado de sus ideas. Descubrió en él su propia alma identificándose plenamente: los dos eran muy psicólogos, músicos, estilistas, aristócratas, ateos, amantes de los clásicos, antisocialistas y racistas, amaban a los animales, odiaban a las mujeres y despreciaban Alemania… En la *Tercera consideración intempestiva* que le dedica al maestro afirma que, si el mundo que le tocó vivir le pagó con su desprecio, fue por la impotencia de admitir un grado tal de probidad intelectual. Schopenhauer y Nietzsche empatizaron en lo esencial, a saber: primacía de la voluntad sobre el intelecto aunque con actitudes opuestas: pesimista el primero y optimista el segundo; para ambos lo esencial es la energía, la fuerza que lo constituye todo; la razón es un mero epígono de esta fuerza; y, por último, el papel directivo de las elites en orden a la perfección humana (Magee, 1991: 296). Partiendo de este pensamiento, Nietzsche, en su primera filosofía, va a apoyarse sobre la idea de que la conciencia de los hombres no es suficiente para determinar su vida y que es necesario rechazar el racionalismo porque no es la conciencia la que condiciona la vida, sino viceversa, ésta la que condiciona a aquélla. En esa situación, Nietzsche buscará el camino de salida por el arte, tomando prestada de Schopenhauer la teoría del genio. En su última etapa, aboca a un optimismo de la voluntad que bien puede tomarse como el reverso del pesimismo schopenhaueriano. El irracionalismo de Nietzsche toma pues otra dirección oponiendo a la negación la afirmación sin condiciones de la voluntad de poder. Con esto quiere combatir el ascetismo y nihilismo característicos de la vida decadente y construye el concepto de voluntad de poder sobre la noción de querer vivir. Nietzsche define su idea de la voluntad de poder tanto frente al concepto de vida dado por Spencer, como frente a la mera perseverancia en el ser de Spinoza y la voluntad de Schopenhauer. Para él, lo que el hombre quiere, lo que quiere cada parte de un organismo vivo es un exceso de fuerza. El fondo de los seres es voluntad de poder, la cual ha sido obstaculizada por los individuos libres y mediocres y su moralidad (Sans, 1990: 109). Esta voluntad debe ser rescatada en su fuerza prístina y así dar lugar a un cambio de valores y una nueva mentalidad.

Tal es el propósito de Nietzsche en medio del horizonte del siglo XIX. Desde la herencia de Schopenhauer y Wagner, él agudiza la mirada en torno a ese siglo que le toca

vivir, para situarse ante él y dar luz a su problemática. Comparandólo con los anteriores, ve que el siglo XVII tiene una sensibilidad aristocrática: es severo con el corazón y está desprovisto de sentimentalismo. Basta con recordar a Descartes. Parece un siglo sin alma, todo hecho de razón, despectivo con lo que es animal; tiene un espíritu generalizador, soberano y antiafirmativo (Suances Marcos, 1993: 128).

En cambio, el siglo XVIII se caracteriza, según Nietzsche *(La voluntad de poder*, IV: 51) por su sensibilidad femenina:

> El siglo XVIII está dominado por la mujer, es entusiasta, espiritual y superficial pero con el espíritu al servicio de las aspiraciones del corazón; es libertino en el goce de lo que hay de más intelectual, minando todas las autoridades; lleno de embriaguez y de serenidad, lúcido, humano y sociable, es falso ante sí mismo, muy canallesco en el fondo.

Sin querer, la imaginación evoca la figura de Rousseau y su exaltación del sentimiento. Es un siglo enfangado en la idealidad, que vive de espaldas a los hechos y a la historia. El mismo Kant es un ejemplo de este aislamiento. Se encuentra fuera del movimiento histórico; no tiene idea de las realidades de su tiempo (v. g.: de la Revolución); es un fantaseador de la idea del deber.

El siglo XIX cambia su mirada respecto a las cosas viéndolas de manera histórica y dinámica, en su devenir real, partiendo de los hechos. La aparición de la biología y la historia dan una visión procesual a la filosofía y a la ciencia. Impera la organización evolutiva de la realidad, en la cual se busca el principio conductor de esa totalidad en devenir; para Hegel fue la razón divinizada. No lejos de esta actitud estuvo Goethe, cuyo fatalismo está cerca de Spinoza; Marx postuló la materia, dinámicamente entendida como principio último. El siglo XIX es el siglo de la evolución en todos los elementos de la realidad. Pero, al filo de los descubrimientos biológicos, la vida se impuso como concepto nuevo y totalizador en la filosofía. Y no como algo abstracto o ideal, sino como algo concreto, palmario. Por eso Nietzsche empatizará con el positivismo como actitud realista que parte de los hechos, aunque se distancie de él por su espíritu calculador y matemático. El vitalismo da un principio unificador a los seres, evitando la disgregación de los datos positivos (Jiménez Moreno, 1972: 27 y ss.).

Las diferencias vienen por el modo de entender la vida como principio que se justifica por sí mismo y las consecuencias que ello supone. Schopenhauer entendió la vida como voluntad irracional que, en el mejor de los casos, debe ser suprimida por sí misma. El verdadero motor de la vida humana no es la razón, sino la voluntad con sus impulsos; de ella deriva la moral, la filosofía y la cultura. Schopenhauer, con su visión pesimista, establecía un programa de emancipación de la voluntad por medio de la compasión y la ascesis: el intelecto era un instrumento para llevar adelante ese programa. Nietzsche da idéntico valor instrumental a la razón primando la afirmación de la vida con sus instintos. La razón, bajo una luz apolínea, aportará mesura y equilibrio al elemento fundamental que es lo dionisíaco, la voluntad de vivir. De este modo, Nietzsche ve su

misión en el siglo XIX como una vuelta no idílica, sino mesurada, a la naturaleza; una naturaleza que pone su acento en la salud del cuerpo y se olvida del alma, ese espectro nacido de racionalizaciones de estados corporales; una naturaleza que se regocija con los sentidos y se complace con sus instintos. De ella surge una moral llena de libertad e inocencia que no sólo no se avergüenza de las pasiones sino que se fundamenta en ellas. Nietzsche se emancipa de ese poder de la razón que fue el espectro del siglo XVIII y, acabando con la intolerancia de la religión, aboga por una afirmación incondicionada de la vida, inspirada en el equilibrio apolíneo-dionisíaco de los trágicos griegos.

1.2. Paradigma inspirador del pensamiento de Nietzsche: la tragedia griega

La etapa más profunda de la formación de Nietzsche fue su estancia en la escuela de Pforta que duró desde octubre de 1858 al otoño de 1864. La Escuela Provincial Real de Pforta ocupaba una posición especial entre las escuelas superiores de Alemania; pasaba por ser el mejor centro de formación humanística (Janz, 1987: 59). Por sus aulas desfilaron, en el último siglo, las mentes más preclaras de Alemania. El espíritu de Pforta era una impronta de solidez, no buscada arbitrariamente, sino nacida de una necesidad interna del espíritu viril de la disciplina orientado a los estudios clásicos. Pforta significó un profundo conocimiento de la Antigüedad clásica que iba a determinar la dirección del pensamiento de Nietzsche y la estructura de su espíritu. Después hizo filología griega guiado por su secreto amor a los griegos. Orientado por F. Ritschl, accedió a la cátedra de Griego de Basilea. Fruto de sus estudios y de su admiración por Wagner fue la publicación de una de sus primeras obras, *El origen de la tragedia*. Ésta es una interpretación del espíritu griego desde el punto de vista estético, con el arte de Wagner de fondo. Nietzsche esperó que el resurgir de la música, de la mano de aquél, hiciera brotar en Alemania un momento cultural semejante al griego trágico-dionisíaco. Pero las esperanzas fallaron y Nietzsche hubo de vivir ese ideal en su propia soledad ya que no había espacio espiritual en su tiempo para realizarlo. ¿Qué significa el ideal griego de vida?

Nietzsche se acercó a los griegos desde el cultivo de sí mismo y desde su afán de conocer el presente. Ambas cosas fueron el instrumento de interpretación del mundo moderno que le tocó vivir. Se alejó del ideal filológico de su tiempo por su aparato excesivamente crítico; éste dejaba intacta la vida antigua y reconstruía los textos, pero sin penetrar en su savia. Nietzsche postulaba no una imitación pasiva de los griegos, sino una identificación activa; iba a ellos como fuente de creatividad perenne para todas las épocas. Los griegos fueron capaces de dar un sello de eternidad a las cosas y eso fue lo que a él le inspiró para hacer una interpretación de su propio tiempo.

1.2.1. El instinto de lucha como manifestación de la voluntad de poder en los griegos

Los griegos construyeron un ideal eterno que ha sido fuente de inspiración filosófica y artística. Para Nietzsche la época de esplendor de la cultura griega es la trágica. ¿Cómo llegaron a esa edad de oro? En un principio, en la etapa prehomérica, los griegos eran un conjunto de tribus que vivían en permanente lucha, reinando entre ellos la guerra, la discordia y el engaño; estaban acostumbrados a luchar y la crueldad era el punto álgido de su vivir. Éste es el subsuelo sobre el que va a construirse el genio helénico. Sobre él vendrán luego los elementos estructuradores: lo apolíneo que tratará de mermar ese instinto de lucha y lo dionisíaco que le dará un sesgo vitalista. Pero el fondo del alma griega es un mundo despiadado de crueldad. Éste es uno de los rasgos de la Antigüedad. El hombre griego sentía necesidad de dejar correr toda la pasión de su ira. La crueldad y la discordia eran las diosas de la tierra. La envidia era una rivalidad honrosa que movía a superarse; no era, como es hoy, ese resentimiento que lleva al rencor y a la destrucción:

> El griego es "envidioso"y consideraba esta cualidad, no como una falta, sino como el efecto de una divinidad "bienhechora". ¡Qué abismo ético entre ellos y nosotros! Por ser envidioso, siente posarse sobre él, con ocasión de cualquier demasía de honores, riquezas, esplendor y felicidad, el ojo receloso de los dioses, y teme su envidia (Nietzsche, *La lucha de Homero. Prólogopara un libro que no se ha escrito. Obras póstumas*, V: 134).

Cuanto más grande era un griego más ambicioso e instinto de rivalidad sentía. Todos ellos llevaban encendida la tea de la discordia: los jóvenes, los hombres maduros, los educadores, los artistas… competían entre sí; no soportaban la fama o la gloria que no hubiese sido ganada en liza abierta.

La lucha era también la razón de ser de la polis griega; operaba no como una válvula de escape, sino como un estimulante para su crecimiento. Los Estados griegos sin envidia, sin rivalidad, sin ambición, degeneraban; se hacían crueles e impíos, volvían a aquel estado prehomérico de barbarie y destrucción; es la sana lucha competitiva la que sostenía a individuos y ciudades.

La profunda psicología de Nietzsche le impidió engañarse respecto a esa común opinión de ver en los griegos bellas almas domesticadas, llenas de equilibrio. Él captó con claridad que la fibra más profunda del carácter griego fue su voluntad de poder, la pasión indomable de la lucha que heredó de la etapa bárbara primitiva:

> He visto su más fuerte instinto, la voluntad de poderío; les vi temblar ante la indomable violencia de este instinto; vi desarrollarse todas sus instituciones de providencias de protección, para asegurarse los unos contra los otros de los efectos de la materia explosiva que llevaban dentro de ellos mismos. La enorme

> tensión se descargaba entonces en enemistades externas, terrible y carente de todo freno: las ciudades se despedazaban entre sí, para que los ciudadanos de cada una de ellas encontrasen la paz consigo mismos. Había necesidad de ser fuerte: el peligro era inmediato; en todas partes se espiaba. La maravillosa agilidad del cuerpo, el audaz realismo e inmoralismo propio de los helenos, fue una necesidad, no una "naturaleza" (Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*, IV: 453).

Nietzsche previene de juzgar a los griegos por sus filósofos. Éstos son ya decadentes porque siguieron el movimiento contrario al gusto antiguo y noble de la lucha. Igualmente el cristianismo siguió esa senda reprimiendo las pasiones. Los griegos, en vez de calumniar éstas, vieron en ellas algo divino donde se revelaba la potencia humana. Incluso las malas inclinaciones eran aceptadas y usaban de ellas de forma inofensiva. Ésta es la raíz de su liberalismo moral y religioso. Se rigieron no por leyes reveladas por castas sacerdotales, sino que toleraron todo lo que de malo y animal hay en la naturaleza para realizar con ello algo armonioso. En esta identificación con sus pasiones y en la alegría de su desarrollo está la raíz de la identidad griega que desecha el sometimiento a poderes sobrenaturales. Danzaron encadenados –dice Nietzsche– y miraron las dificultades de frente, con talante vivo y jovial. Por eso deslumbran a los modernos.

La raíz de esta independencia del pueblo griego está, según Nietzsche, en que no tuvo necesidad de huir hacia mundos y dioses trascendentes. Cuando el hombre depende de otros poderes, se desprecia a sí mismo porque el motivo de su estimación está fuera. El pueblo griego fue libre y vivió para sí mismo. Pero el ejercicio de esta libertad conllevaba el trabajo de otros. Los esclavos representaban la necesidad de trabajar como expresión de la lucha por la vida. Y se libraron de esa necesidad cargándosela a los esclavos. Trabajo y esclavitud eran algo penoso, pero fueron conscientes de su necesidad para poder llevar ellos una vida libre:

> Pero cuando la inspiración artística se manifestaba en el griego, tenía que crear *y* doblegarse a la necesidad del trabajo. Y así como un padre admira y se recrea en la belleza *y* en la gracia de sus hijos pero cuando piensa en el acto de la generación, experimenta un sentimiento de vergüenza, igual le sucedía al griego. La gozosa contemplación de lo bello, no le engañó nunca sobre su destino, que consideraba como el de cualquiera otra criatura de la Naturaleza, como una violenta necesidad, como una lucha por la existencia (Nietzsche, *El Estado griego. Prólogo a un libro que no se ha escrito. Obras póstumas*, V: 115).

Nietzsche ha sido capaz de llegar a ver el precio del equilibrio, la ingenuidad y la sencillez griega. Éstas fueron ganadas con sudor y sangre. Su claridad y trasparencia fueron el resultado de un largo esfuerzo por salir de la pesadez y el mal gusto. Homero fue el modelador de esos materiales con los cuales se hizo una obra bella y grandiosa.

Liberó a los griegos tanto de la oscuridad tribal como del carácter inactivo y apagado de los orientales:

> La simplicidad, la flexibilidad, la claridad, son "adquiridas con esfuerzo" por el genio del pueblo; no las posee de un modo originario; el peligro de un retorno a lo asiático se cierne siempre sobre los griegos, y sería en vano creer que de tiempo en tiempo llegaba sobre ellos como un sombrío desbordamiento de impulsiones místicas, de salvajadas y oscuridades elementales (Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, I: 522).

Era pues esta ingenuidad la flor de la cultura apolínea que surgía del fondo del abismo, así como la victoria sobre el mal era conseguida por su ideal de belleza.

1.2.2. La síntesis de lo apolíneo y lo dionisíaco

Homero es la expresión de la cultura apolínea. Con ella los griegos mesuraron el fondo obsceno de la época prehomérica. ¿Qué es la cultura apolínea y cuál es su significado? Debajo de esa cultura late el cielo olímpico luminoso con sus dioses, precedidos por Apolo. En ese mundo brillan por su ausencia la piedad, la santidad, la moralidad o el ascetismo. Allí la vida se muestra exhuberante y gozosa divinizándolo todo, lo bueno y lo malo. Los griegos crearon este mundo de luz y belleza acuciados por la angustia y el horror de la existencia. Las posturas tiránicas de la naturaleza, el dolor inherente a la existencia, el destino terrible que pesa sobre los hombres, la brutalidad…; todo eso fue aceptado y embellecido con la ayuda del ensueño olímpico; los griegos necesitaron la imagen de sus dioses, en los que resplandecía una existencia pura y radiante; la vida humana, bajo la influencia de la luz olímpica, fue sentida como digna de ser vivida:

> Para poder vivir fue preciso que los griegos, impulsados por la más imperiosa necesidad, creasen estos dioses; y podemos representarnos tal evolución por el espectáculo de la primitiva teogonía tiránica del espanto, transformándose bajo el impulso de este instinto de belleza apolínea y llegando a ser, por transiciones insensibles, la teogonía de los goces olímpicos, como las rosas que nacen de un zarzal espinoso. ¿Cómo hubiera podido de otro modo este pueblo tan delicado, tan impetuoso, de tanta capacidad para el "dolor"; cómo hubiera podido, digo, soportar la existencia si no hubiera contemplado en sus dioses la imagen más pura y radiante? (Nietzsche, *El origen de la tragedia*, V: 46).

En los dioses olímpicos vió pues el pueblo griego su imagen más pura y, gracias a

ella, dijo un "sí" gozoso a la existencia combatiendo el mal y el dolor.

La naturaleza de lo apolíneo se esclarece por su analogía con el ensueño. El que sueña, se sumerge en un mundo fantástico de ilusiones que le hace olvidar las preocupaciones de la vigilia. Así, la existencia se reduce a dos mitades tan real una como otra; la de los sueños, aunque parezca que está compuesta de ilusiones, es la que embellece y objetiva el dolor de la vigilia. La significación metafísica de esta analogía es que lo real, el uno primordial, está agobiado por la eterna contradicción; por eso tiene necesidad del encanto de la belleza del ensueño y la apariencia.

El mundo de la belleza apolínea es el mundo de la apariencia y el ensueño que oculta el eterno dolor del mundo. Esa belleza queda plasmada en los individuos. Por eso Apolo es la imagen divinizada del principio de individuación: del caos informe saca bellas imágenes, del uno primordial obtiene representaciones, es decir, individuos. Pero la individuación significa poner límites, establecer la medida. Apolo exige también mesura y conocimiento de sí mismo. Los vicios contrarios al espíritu apolíneo son el descuido y la exageración, huellas de la edad bárbara:

> Pero no debe faltar a la imagen de Apolo esa línea delicada que la visión percibida en el sueño no podría franquear sin que su efecto se convirtiese en patológico y la apariencia nos diese la ilusión de una grosera realidad. Me refiero a esa ponderación, a esa naturalidad en las emociones más violentas, a esa serena sabiduría del dios de la forma. Conforme a su origen, su mirada debe ser "radiante como el sol" (Nietzsche, *El origen de la tragedia*, V: 42).

Apolo, pues, domina el devenir como un pescador tranquilo y lleno de confianza que, en su frágil embarcación, sabe moverse en un mar que azota y abate.

Pero el espíritu apolíneo no se sostiene por sí solo. En un primer momento, se manifiesta mesurando la barbarie de la edad del hierro. Pero alcanzado ese fin, necesita el elemento caótico sobre el que configurarse. Esa nueva realidad aparece al ser invadida Grecia por un espíritu extranjero, semejante al prehomérico: el dionisíaco. Desde ahora, Apolo y Dionisos van a ser inseparablemente los modelos griegos de referencia. Si el espíritu apolíneo es análogo al ensueño, el dionisíaco lo es a la embriaguez. Dionisos era una divinidad originaria de Tracia: dios del vino, de las vendimias; primero fue adorado en forma de árbol, luego en forma de hombre barbudo y vigoroso. Durante las fiestas en su honor, sus adoradores se reunían de noche, oían música y se entregaban a orgías, llevados por una embriaguez divina. Este elemento de entusiasmo es destacado por Nietzsche como lo característico de lo dionisíaco.

Esta exaltación arrastra al individuo a sumergirse en el espíritu de la colectividad olvidándose de sí mismo. El hombre, atormentado por los dolores de la existencia y la limitación de la individualidad, rompe los moldes de ésta y se sumerge en la unidad indiferenciada de la naturaleza. En ella no hay distinción entre los seres vivos y éstos se sienten hermanados en un mismo ser. En este sentimiento colectivo caen las barreras de la separación, del odio y, sumergidos en la armonía universal, los hombres se sienten

reconciliados entre sí y fundidos en la unidad primordial:

> Bajo el encanto de la magia dionisíaca, no solamente se renueva la alianza del hombre con el hombre: la naturaleza enajenada, enemiga o sometida, celebra también su reconciliación con su hijo pródigo, el hombre.
>
> Ahora, por el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no solamente reunido, reconciliado, fundido, sino Uno, como si se hubiera desgarrado el velo de Maia y sus pedazos revoloteasen ante la misteriosa "Unidad primordial". Cantando y bailando, el hombre se siente miembro de una comunidad superior […] (Nietzsche, *El origen de la tragedia*, V: 42-43).

Lo dionisíaco, pues, es el impulso hacia la unidad, más allá de lo individual, lo cotidiano y lo social. Es la gran comunidad panteísta del ser y del sufrir que santifica las fuerzas de la existencia como eterna voluntad de creación y destrucción. Dionisos es la unión de la fuerza y de la libertad; es el delirio que el hombre siente viéndose como naturaleza divinizada. Es la más alta afirmación de la vida que jamás haya conocido el mundo. Este fenómeno dionisíaco sólo es explicable como un exceso de fuerza y es la mejor expresión del instinto básico de los griegos: su voluntad de vivir. Esta voluntad significa una afirmación de la vida con su eterno retorno, con su cíclica creación y destrucción; es un "sí" a la vida trascendiendo las fronteras del devenir y de la muerte; una vida que prolifera gracias a la generación y a la sexualidad y que bendice el sufrimiento como garantía de una vida más fuerte. Para Nietzsche no se puede entender a los griegos sin este elemento orgiástico del arte dionisíaco. Por eso no los entendió el cristianismo y tampoco Goethe (Suances Marcos, 1993: 89).

Lo específicamente griego es la síntesis de lo apolíneo y dionisíaco. La evolución del alma griega es el resultado de las relaciones entre ambos; unas veces anduvieron juntos, otras enfrentados; pero no pudieron prescindir el uno del otro. El antagonismo de estas dos fuerzas fue el enigma del alma griega y el momento de su máxima unión fue la tragedia. El elemento apolíneo maduró en el subsuelo dionisíaco; a su vez éste tuvo necesidad de aquél, es decir, el griego dionisíaco tuvo necesidad de lo apolíneo para emancipar su voluntad respecto de lo terrible, lo desmesurado, lo enorme…, haciendo de ello una voluntad de mesura y simplicidad:

> En el fondo del griego está lo desmesurado, el desierto, lo asiático: la bravura del griego consiste en la lucha contra su asiatismo; la belleza no le fue dada en dote, como no le fue dada la lógica ni la naturaleza de la costumbre; todo esto lo conquistó, lo quiso, lo trabajó: es su "victoria" (Nietzsche, *La voluntad de poder*, IV: 386).

Con la aspiración apolínea, el griego alcanza el mundo imaginado, el de la bella apariencia, ante el cual se siente silencioso, sin deseos, acorde consigo mismo. En lo

dionisíaco percibe el eterno devenir como furiosa voluptuosidad de crear y destruir. Nietzsche destaca en la cultura griega el elemento dionisíaco, no el apolíneo, como lo hizo la estética tradicional en Alemania.

1.2.3. La tragedia como la más vigorosa afirmación de la vida

La tragedia es la conciliación más perfecta de Apolo y Dionisos. Nietzsche capta la esencia de la tragedia griega y delimita su concepto desmarcándose tanto de Aristóteles como de Schopenhauer en este punto. Para él, la psicología de lo dionisíaco como exhuberancia de la vida, atizada por el dolor, da la clave para entender el sentimiento trágico. La tragedia antigua está lejos del pesimismo de Schopenhauer; más bien es su negación:

> El afirmar la vida hasta en sus problemas más extraños y más duros, la voluntad de vida que, en sacrificio a sus tipos más altos, se alegra de su propia inagotabilidad, esto lo llamo yo dionisíaco, esto lo adivino como el puente hacia la psicología del poeta trágico (Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*, IV: 455).

Esto es el extremo opuesto a la filosofía pesimista; la afirmación del devenir y de la aniquilación, la aprobación de la lucha y de la guerra, tal es el más alto grado de afirmación de la vida. La tragedia se da en Grecia cuando ésta acepta el dolor no sólo sin desdecir por ello la vida, sino afirmándola por eso mismo. La tragedia no es algo que provoque el terror y la compasión; en ese caso debilitaría, desorganizaría; sería un proceso de disolución, de decadencia, algo peligroso para la vida. No; la emoción trágica consiste en la embriaguez del vivir a pesar de la lucha que éste lleva consigo. La emoción trágica es más bien un tónico que lanza a la vida tomando el dolor y las dificultades como estímulo.

El origen del espíritu trágico viene de la alegría, de la salud exhuberante, del exceso de vitalidad. Este delirio dionisíaco fue para los griegos el más grande beneficio. Precisamente la decadencia consistió en que se hicieron más optimistas, delicados, apasionados por la lógica, la racionalidad y la dialéctica. La consolación metafísica que deja la tragedia es que la vida, en el fondo de las cosas y a despecho de la variabilidad de los fenómenos, permanece poderosa y llena de alegría. Pues bien, este consuelo se manifiesta de forma evidente bajo la figura del coro de sátiros. En presencia de éstos los griegos se sentían anonadados e identificados con la naturaleza. El sátiro aparecía como expresión de una aspiración a un estado primitivo, a una naturaleza no contaminada por el conocimiento. Era el tipo genuino de hombre, expresión de emociones naturales fuertes y elevadas, sobre todo en el ámbito sexual. El sátiro era algo sublime y divino, manifestación grandiosa de la naturaleza que borraba la civilización. En su presencia, el hombre civilizado sería una caricatura engañosa, como lo es para Nietzsche el *Emilio* de

Rousseau (Suances Marcos, 1993: 95). En el coro de sátiros aparecen esas entidades naturales que permanecen más allá de las civilizaciones y avatares de la historia:

> A los acentos de este coro se conforta el alma profunda del heleno, tan incomparablemente apta para sentir el dolor más ligero o más cruel; el griego había contemplado, con mirada penetrante, los espantosos cataclismos de lo que se llama la historia universal y había reconocido la crueldad de la Naturaleza; y se encontraba entonces expuesto al peligro de aspirar al aniquilamiento búdico de la Voluntad. El arte le salva, y por el arte la vida le reconquista (Nietzsche, *El origen de la tragedia*, V: 58).

En ese momento álgido de la tragedia, el griego estuvo a punto de tirar por el camino budista de la aniquilación de la voluntad. Era un momento demasiado tenso. Y fue el arte el que salvó a Grecia de ese nihilismo. El arte trágico trajo el bálsamo curativo que consistió en cambiar lo que hay de horrible y absurdo en la naturaleza con bellas imágenes. Eso es lo que hace el coro de sátiros: una síntesis entre el tenebroso mundo de la cosa en sí y el bello de las apariencias. Ese coro expresa simbólicamente la relación fundamental de fenómeno y *noumeno;* es la imagen refleja del hombre dionisíaco.

Los héroes trágicos como Edipo y Prometeo son personificaciones de Dionisos. Sófocles y Esquilo saben entretejer armoniosamente en sus héroes lo apolíneo y lo dionisíaco. Las apariencias luminosas que manifiesta el héroe con su serenidad y belleza –máscara apolínea– ocultan los impulsos terribles de la naturaleza. A este precio se consigue la llamada "serenidad" helénica. Edipo, la figura más trágica de la escena griega, es un hombre noble y generoso; pero, a pesar de su bondad y sabiduría, está destinado al error. Con su incesto y parricidio, personifica la sabiduría dionisíaca como abominación contra la naturaleza; pero, gracias a ese sufrimiento, tiene un poder mágico bienhechor. El Prometeo de Esquilo es un hombre que, igualándose a Titán, conquista su propia civilización y roba a los dioses el fuego, obligándolos a aliarse con él. Pero este atrevimiento, que es beneficioso para los hombres, ha de pagarlo con el sufrimiento:

> El artista griego sentía, al contemplar estas divinidades, un oscuro sentimiento de dependencia recíproca, y éste es el sentimiento que simboliza el Prometeo de Esquilo. El artista titánico encontró en sí la arrogante convicción de que era capaz de crear hombres, o por lo menos de poder aniquilar a los dioses olímpicos, y esto por su superior sabiduría, que tuvo luego que expiar por un sufrimiento eterno (Nietzsche, *El origen de la tragedia*, V: 65).

La tragedia griega muere con Eurípides. Esa muerte consistió en rechazar el elemento dionisíaco original y sustituirlo por otro moralista y dialéctico. Tal fue la obra de Eurípides que empatizó con el demonio socrático. Fue el espíritu socrático el que echó a perder la tragedia griega. Eurípides es un poeta contemplativo, inmóvil, utiliza ideas frías

y paradójicas en vez de contemplaciones apolíneas y entusiasmos dionisíacos. Su espíritu crítico y su naturalismo son signos de pobreza e inferioridad poéticas. El principio que le guía es "todo debe ser consciente para ser humano". Este es el comienzo de la decadencia: la racionalización, la dialéctica y la concepción teórica del mundo se impone a la concepción trágica, fabricando mundos celestes fuera de lo real.

1.2.4. El arte como sentido último del mundo

Según Nietzsche, la tragedia griega ocupó en la Antigüedad un lugar privilegiado desde donde el mundo adquirió pleno sentido. Los trágicos griegos se distanciaron por igual tanto de los asiáticos que concebían el mundo como apariencia engañosa como de los romanos que hicieron de él un Imperio sometido a la fuerza de la voluntad. Los trágicos ni negaron el mundo ni lo afirmaron como un cúmulo irracional de potencias; sino que vieron en él un juego artístico en el que se animaron a participar. Esta es la tesis central de *El origen de la tragedia*, donde Nietzsche afirma por todas partes que el sentido último que los griegos dieron al mundo fue el arte. El mundo no tiene justificación religiosa ni moral, sino estética. Lo que existe no es más que idea o intuición de un artista, de un dios desprovisto de escrúpulos morales; para él, la creación y la destrucción, el bien y el mal son sólo manifestaciones de su poder. Y, al crear esas manifestaciones, se desembaraza de las contradicciones de sí mismo. El mundo, con todo su devenir y sus imágenes cambiantes, es la objetivación liberadora de ese dios artista:

> Tenemos, ciertamente, el derecho de pensar que, para el verdadero Creador, somos imágenes *y* proyecciones artísticas, y que nuestra más alta prez es nuestra significación de obras de arte –únicamente como "fenómeno" estético puede "justificarse" eternamente la existencia y el mundo–, y en realidad tenemos casi tan escasa conciencia de esta función que nos está confiada, como los guerreros pintados en un cuadro, de la batalla que allí se representa (Nietzsche, *El origen de la tragedia*, V: 53).

Nosotros no nos identificamos con ese genio creador que se divierte eternamente con el juego equilibrado de las potencias del mundo. Más bien nos quedamos engolfados en el dolor de la lucha sin llegar a la perspectiva artística del conjunto. Eso lo hacen sólo los genios en el acto de su producción artística y en cuanto se identifican con ese artista primordial del mundo.

¿Puede el mundo resultar una obra de arte con todo el dolor, mentira y destrucción que encubre? No hay más mundo que el que tenemos delante y este es todo lo cruel y contradictorio que se quiera, pero real. Para vivir en él, se necesita fuerza y capacidad de sobreponerse. El hecho de que la mentira sea imprescindible para vivir, forma parte del

enigma de la existencia. Y Nietzsche destaca las principales formas de mentira: la metafísica, la religión, la moral, la ciencia… Con ellas el hombre ha sobrellevado la existencia; y así, aunque engañado, ha participado de la exhuberancia y poder de la vida. Se ha alegrado como el artista y ha gozado de la mentira como de una nueva facultad. El arte es el gran seductor y estimulante del vivir:

> El arte y nada más que el arte. ¡El es el que hace posible la vida, gran seductor de la vida, el gran estimulante de la vida!
>
> El arte es la única fuerza superior contraria a toda voluntad de negar la vida, es la fuerza anticristiana, la antibudística, la antinihilista por excelencia.
>
> El arte como redención del hombre de conocimiento, de aquel que ve el carácter terrible y enigmático de la existencia, del que quiere verlo, del que investiga trágicamente.
>
> El arte es la redención del hombre de acción, de aquel que no sólo ve el carácter terrible y enigmático de la existencia, sino que lo vive y lo quiere vivir; del hombre trágico y guerrero, del héroe (Nietzsche, *La voluntad de poder*, IV: 330).

El arte, pues, está más allá del optimismo y del pesimismo, de lo verdadero y de lo falso. Por tanto, tiene más valor que la verdad. Es la actividad metafísica de la vida y verdadera misión de ésta.

Pero el arte no es un estupefaciente para olvidarse de los males. Un hombre no puede afrontar su insuficiencia si no está santificado por el arte. Éste es el aliciente para soportar los dolores de la existencia. Pero el arte no es el guía para una acción inmediata. En esto el artista, como todo hombre, tiene que valerse por sí mismo. El arte aparece al evaluar las cosas, entonces las colorea de ilusión y ensueño:

> Las luchas figuradas por el arte aparecen como simplificación de las luchas reales de la vida; los problemas evocados por el arte son la simplificación del problema, infinitamente más complicado, de la acción y de la voluntad humanas. Pero precisamente en esto es en lo que reside la grandeza y la necesidad absoluta del arte, en que hace nacer la apariencia de un mundo simplificado, el espejismo de una solución más rápida del problema de la vida (Nietzsche, *Consideraciones intempestivas*, I: 209).

Nadie de los que sufren en la vida puede prescindir de esta bella apariencia del arte, como no se puede tampoco prescindir del sueño para poder vivir en la vigilia. Cuanto más difícil se hace la vida, más se aspira a la apariencia de esta simplificación; y eso aunque dure sólo unos instantes.

1.2.5. Primacía de la tragedia sobre el pensamiento filosófico presocrático

Para acabar de componer el cuadro de la vida griega en la época trágica, Nietzsche relaciona la filosofía presocrática con el espíritu trágico. La filosofía que va de Tales de Mileto a Demócrito es, para él, la filosofía verdadera, la más pura, por estar cerca de la fuente de ese espíritu. En todos esos filósofos hay una humanidad intacta, y viven lo que piensan sin hacer divisiones entre pensamiento y acción. Desde luego, para Nietzsche, los poetas trágicos son tipos mucho más completos que los filósofos. Y ello porque el esplendor de la vida griega que brilla en los trágicos se nutre del mito en que confluían Apolo y Dionisos dando a aquélla un carácter heroico a la vez que artístico. Ahora bien, los filósofos se privaron de ese mito y es como si se hubieran retirado del sol para refugiarse en la penumbra del pensamiento. Ellos buscaron un sol más puro que el mito y creyeron encontrarlo en el conocimiento, en la verdad. En aquel momento, el conocimiento acababa de nacer, era robusto y no conocíalas dificultades. Sufrió un espejismo y se engañó creyendo que con un solo salto podría llegar al núcleo de las cosas y así resolver el enigma del mundo:

> Estos filósofos tenían una robusta fe en sí mismos y en su "verdad", con la cual sobrepujaban a todos sus vecinos y antecesores; cada uno de ellos era un "tirano" batallador y violento. Quizá la felicidad que proporciona la fe en la posesión de la verdad no haya sido más grande en la historia, pero tampoco hemos vuelto a ver la dureza, el orgullo, el carácter tiránico y malhechor de aquella fe. Eran tiranos, es decir, lo que todo griego quería ser y lo era si "podía" (Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, I: 366).

Sus afirmaciones filosóficas iban acordes con este carácter tiránico; eran como bloques marmóreos. Mas tarde Sócrates y Platón dirán que son pueriles, porque describen el origen del mundo como si hubieran asistido a él. Pero esta niñez es vista por Nietzsche como una juventud robusta y segura de sí misma.

También los filósofos presocráticos participan de la vida griega tejida en la lucha y la competencia. Eran batalladores en la búsqueda de la verdad. Eso, y no una especulación inmovilista, les daba una fe tal en la posesión de la verdad como no la ha habido en la historia del pensamiento. Cuando por vez primera los filósofos defendieron su verdad en las calles, sus almas estaban henchidas de altivez y celo. La lucha movía sus espíritus. Su historia fue corta y violenta, se interrumpió bruscamente. Fue una generación fugaz, una eclosión pródiga y excesiva. Sus dotes eran tan grandes y múltiples que no pudieron ir despacio, sino que fue un esplendor intenso y repentino. Como el de una estrella que estalla en un infinito haz de luz para desaparecer enseguida. Era una máquina maravillosa en la que bastó arrojar una piedra para que saltara en pedazos. Esa piedra fue Sócrates:

> Entre los griegos se avanza rápidamente, pero se retrocede rápidamente

también; la marcha de toda la máquina es tan intensa, que una sola piedra lanzada entre sus ruedas la hace saltar. Una de estas piedras, por ejemplo, fue Sócrates; en una sola noche, la evolución de la ciencia filosófica, hasta entonces tan maravillosamente regular, pero también demasiado apresurada, fue perturbada (Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, I: 366).

Los primeros griegos fueron para Nietzsche tipos de escultura que no volvieron a darse. Formaron el tipo superior de vida filosófica: el gran pensador o poseedor de la verdad. Dieron a su filosofía un carácter violento y aventurero como lo tenía el resto de la vida y la política griegas. A estos filósofos les une el juicio último sobre el valor de la existencia: vieron la vida en su plena perfección; su pensamiento no estuvo contaminado –como lo está el pensamiento moderno– por la duda y la división entre el deseo de libertad y el instinto de verdad. Con expresiones diferentes coincidieron en la afirmación del mundo y una alegría de vivir vigorosa y exhuberante.

Aquella pléyade de pensadores que va desde Tales a Demócrito fueron todos ellos caracteres de una pieza; su pensamiento estuvo vinculado intrínsecamente a su carácter; no era algo postizo cultivado especulativamente al margen de la propia realidad y de la del pueblo. Formaron, como dice Schopenhauer, una república de genios, no de sabios. Cada uno de ellos tenía un rasgo y personalidad específicos. Pero el preferido de Nietzsche es Heráclito. En él se justifica el devenir, ese eterno flujo y reflujo de las cosas. Sólo es real ese perpetuo devenir de las cosas:

> El devenir único y eterno, la radical inconsistencia de todo lo real, como enseñaba Heráclito, es una idea terrible y perturbadora y emparentada inmediatamente en sus efectos con la sensación que experimentaría un hombre durante un temblor de tierra: la desconfianza en la firmeza del suelo (Nietzsche, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, V: 209).

La intuición de Heráclito consiste en que todo lo que está en el espacio y el tiempo tiene un ser relativo y esta visión heracliteana refleja especialmente la mentalidad dionisíaca. Parménides, sin embargo, se aproxima más a la visión apolínea: negando el mundo sensible, quiere acceder a un espacio lleno de coherencia y de luz. Es un pensador frío y penetrante. Lo verdadero es sólo el ser sin mezcla de no ser. Sólo existe la eterna unidad. Parménides se empeñó en la realidad de lo abstracto; pero el pensamiento no puede ser criterio de realidad y, con esta posición, su filosofía es el preludio de la futura ontología. Estos son algunos ejemplos de aquella filosofía que iba a la par de la tragedia. Su pensamiento es pesimista y, a la vez, artísticamente optimista. La realidad es contradictoria y engañosa pero la visión del filósofo es capaz de ver en ella la unidad perfecta.

1.3 Crítica del racionalismo en la historia de la filosofía occidental: desde Sócrates hasta Schopenhauer

Con la visión estético-heroica de la tragedia griega de fondo, Nietzsche aborda la crítica e interpretación del pensamiento occidental. Después de esa deconstrucción, elabora su propia alternativa o proyecto filosófico. Para él, la verdadera filosofía ha sido la presocrática. Todo lo que ha venido más tarde ha sido decadencia sin paliativos. Después de aquellos tipos únicos, ha venido una corrupción que no ha parado hasta hoy. El primer decadente fue Sócrates. Era un hombre cansado de vivir; su "daimon" le suministraba constantemente alucinaciones, con lo cual daba la apariencia de un ser extraño. Todo en él era exagerado y equívoco:

> La decadencia que había en Sócrates está revelada no sólo por la disolución y anarquía confesada de los instintos; está revelada también por la superfetación del lógico y aquella malignidad de raquítico que le distinguía. No olvidemos tampoco aquellas alucinaciones del oído, que fueron interpretadas en un sentido religioso como el "demonio de Sócrates". Todo en él era exagerado, bufo, caricatura; todo era al mismo tiempo oculto, repleto de equívocos, subterráneo (Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*, IV: 404).

Con Sócrates, el gusto griego de lo trágico se corrompe a favor de la dialéctica; y, a la dialéctica, se acude por desconfianza, cuando no se dispone de ningún otro medio. La dialéctica excita la duda porque, ante ella, todo parece tener el mismo valor enzarzándose en un juego interminable que termina en nada. Por otro lado, junto a la dialéctica, Sócrates exhibe su ironía. Nietzsche entiende la ironía socrática como una expresión de rencor plebeyo, como una forma de venganza. Era una manera de aniquilar el instinto de conocer de los oyentes; todo terminaba en tablas, en nada. A Nietzsche le escama tanta ironía. Cuando Sócrates, a la hora de morir, manda a Alcibíades que sacrifique en su nombre un gallo a Esculapio, en el fondo, lo que hace es devolver su vida a los dioses como un regalo inútil. Es decir, Sócrates menosprecia la vida y entiende la existencia como una enfermedad; lo que hizo fue poner a mal tiempo buena cara. Su pesimismo estaba latente bajo su ironía y sus preguntas. Pero lo ocultó bajo el ejercicio de la razón; y así desarrolló unilateralmente la inteligencia como una tiranía contra los instintos. Sócrates combatió la sabiduría instintiva para potenciar la dialéctica de la razón:

> Mientras que en todos los hombres el instinto, en lo que se refiere a la génesis de la productividad, es precisamente la fuerza poderosa, positiva, creadora, *y* la razón consciente una función crítica, desalentadora, en Sócrates el instinto se revela como crítico y la razón es creadora: ¡verdadera monstruosidad por "defectum"! (Nietzsche, *El origen de la tragedia*, V: 77).

Dando primacía al conocimiento y al juicio, Sócrates arruinó el espíritu trágico, desviando la fuerza de éste hacia la dialéctica y el saber; el impulso de los instintos es dirigido hacia la moral y la ciencia. Sócrates domestica al hombre e, identificando razón y virtud, disuelve los instintos griegos. La moral socrática fomenta los sentimientos contra la vida y esto es señal de decrepitud. Cuando el saber se independiza de la vida, se hace sistemático y engendra una cultura muerta. Aquí están ya los síntomas de la decadencia de la cultura moderna: moralismo, exaltación del hombre teórico e identificación de conocimiento y virtud.

Sócrates configuró en sí mismo por vez primera el hombre teórico creyendo que el pensamiento es capaz de penetrar y reformar la existencia:

> Comprobamos también una "ilusión" profundamente significativa, encarnada por primera vez en la persona de Sócrates: esta inquebrantable convicción de que el pensamiento, por el hilo de Ariadna de la causalidad, pueda penetrar hasta los más recónditos abismos del ser, y tiene el poder, no sólo de conocer, sino también de "reformar" la existencia (Nietzsche, *El origen de la tragedia*, V: 82).

Para Nietzsche fue el amor a la ciencia lo que salvó a Sócrates del pesimismo y del vértigo de la aniquilación. Así fraguó el modelo de optimismo teórico frente al pesimismo real creyendo que el conocimiento es la vocación más noble de la humanidad. Contra esto chocaba el espíritu trágico que Sócrates veía como irracional: causas sin efectos y efectos sin causas formando un conjunto confuso donde no había inteligencia y verdad. Pero el espíritu científico socrático fue desplazando y destruyendo el mito que alimentaba la tragedia primando definitivamente una concepción teórica del mundo.

Pero la obra maestra de Sócrates fue seducir a Platón y ganarlo para su causa. Su auténtica alma era poética, pero, por obra de Sócrates, terminó dialéctica; aun así, los diálogos platónicos fueron el refugio salvador del naufragio de la poesía antigua, al rescoldo de esa vena poética de Platón. Pero la dialéctica platónica construyó, prescindiendo de los sentidos, un mundo superior. Inventó el espíritu puro y el bien en sí, refrenando dogmáticamente la superstición popular y dando así cabida a las manías religiosas:

> La filosofía dogmática revistió una máscara de esta clase, cuando se manifestó en la doctrina de los "Veda" en Asia o en el platonismo en Europa. No seamos ingratos con ella, aunque haya que confesar que el error más nefando, el error más penoso y más peligroso que se cometió jamás fue un error de los dogmáticos, me refiero a la invención del espíritu puro y del bien en sí hecho por Platón (Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, III: 459).

Esta aspiración a lo invisible fue revestida de erotismo y, de esta forma, el instinto de

conocimiento fue cubierto de un tinte afrodisíaco:

> Platón describió el instinto de conocimiento como instinto afrodisíaco idealizado siempre tras la belleza. La suprema belleza es la que se revela al pensador. Esto es un hecho psicológico; él debió sentir un goce sensual en la contemplación de sus universales, que le recordaban el placer afrodisíaco (Nietzsche, *Tratados filosóficos contemporáneos de "Aurora"*, II: 210).

Pero lo que no es griego en Platón es su menosprecio por la vida; con su código de ideas propició el apartamiento de la realidad y separó los instintos de sus lazos con la polis.

La decadencia sigue adelante con el sistematismo y la lógica aristotélica. Cuando el saber se hace lógico, se sistematiza, se dogmatiza y, así, el pensamiento muere. Eso fue lo que hizo Aristóteles. La vida ha perdido su savia y necesita renovación. Hace falta un nuevo impulso dionisíaco que despierte las energías ocultas; que limpie del virus antinatural del conocimiento científico y de la conciencia moral.

Después de Aristóteles, hay una eclosión de escuelas que se pueden simplificar en una bifurcación: la corriente mística de Plotino que ahonda todavía más el abismo entre mundo sensible e inteligible, dando consistencia a éste sobre aquél. Y la naturalista que niega los escapes místicos e invita a vivir el presente. El estoicismo quiere vivir de forma natural; pero, vivir conforme a la naturaleza, es imposible:

> ¿Vosotros queréis vivir "con arreglo a la Naturaleza"? ¡Oh nobles estoicos, qué engaño el vuestro! Imaginad una organización tal como la Naturaleza, pródiga sin medida, indiferente sin medida, sin intenciones y sin miramientos, sin piedad y sin justicia, a un mismo tiempo fecunda, árida e incierta, imaginad la indiferencia misma erigida en poder: ¿cómo podríais vivir conforme a esta indiferencia? Vivir ¿no es precisamente la aspiración a ser diferente de la Naturaleza? (Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, III: 464-465).

Lo que el estoicismo quiere más bien es imponerse a la naturaleza; penetrar en ella con su moral, con su ideal; hacer de ella una imagen propia.

Epicuro en cambio creyó que la conciencia podía descansar dejando a un lado los problemas últimos: Dios, la inmortalidad…, el alma… Cuando el hombre piensa en esos problemas, no hace más que meterse en laberintos. Es mejor "un jardincito, higos, queso y, además, dos o tres amigos: esa fue la opulencia de Epicuro" *(Humano, demasiado humano*, I: 615).

Pero aquí es donde el cristianismo toma su aliento y, apoyándose en la decadencia griega, pero especialmente en el idealismo platónico, elabora una cosmovisión en la que se denigra de nuevo el mundo sensible y se consuma la consistencia y exaltación del mundo invisible.

El Renacimiento fue un atisbo genial de vuelta a la Antigüedad. Supuso un olvido del absorbente mundo celeste y apareció la fe del hombre en sí mismo capaz de hacer y embellecer un mundo nuevo. Fue esta la ocasión que Occidente tuvo de eliminar su enfermedad de deseos trascendentes y llevar, a semejanza de los griegos, una vida autónoma llena de belleza y frescura. Pero la Reforma truncó este movimiento y, con el desquite de valorar la acción y la vida temporal, volvió la cara a un Dios más distante y enemigo del hombre de lo que había sido el Dios cristiano-medieval. Reforzó la autonomía del mundo secular pero como olvido de ese Dios exigente.

En Occidente hubo un último intento de hacer surgir el elemento trágico dionisíaco de los griegos para configurar un mundo nuevo. Fue el romanticismo alemán que tantas esperanzas generó; pero, una vez más, el ansia de absoluto traicionó el movimiento. Los largos siglos de cristianismo habían alimentado una fe en el Dios absoluto que ahora dejaba su trascendencia y se introducía en el mundo de forma inmanente; se convertía así en una fuerza omnicomprensiva ante la que el hombre quedaba desposeído de su ser individual y manejado como instrumento para una tarea que le trascendía. El viejo ideal humanista griego fue traicionado esta vez por entidades que ocultaban reminiscencias cristianas. Esas entidades van desde el imperativo categórico kantiano, pasando por el "yo" de Fichte y el "Espíritu absoluto" de Hegel hasta llegar a la "Voluntad" de Schopenhauer.

Especialmente revelantes han sido estos dos últimos: Hegel y Schopenhauer, aunque con visiones contrapuestas. Hegel llevó al súmmum la racionalización de la realidad y su historificación. El absoluto trascendente fue proyectado en la historia universal como motor inmanente que anima ésta desde dentro. El sistema hegeliano ha transmutado el instinto filosófico por la racionalización de la historia: todas las épocas, hechos, civilizaciones e individuos tienen sentido en tanto son peldaños de ese proceso universal. Esto es una especie de divinización de todo lo ocurrido, pero sustrayendo su esencia y sentido para dárselos al conjunto. Y esto es sumamente peligroso:

> Si ha habido momentos peligrosos en la civilización alemana de este siglo, creo que el más peligroso ha sido el provocado por una influencia que subsiste aún, la de esta filosofía, la filosofía hegeliana. La creencia de que se es un ser rezagado en su época es verdaderamente paralizadora y muy a propósito para provocar el mal humor; pero cuando semejante creencia, por una inversión audaz, se dedica a divinizar este ser rezagado, como si verdaderamente fuese el sentido y el fin de todo lo que ha pasado antes que él, como si su miseria sabia equivaliese a una realización de la historia universal, entonces esta creencia nos parecería terrible y devastadora (Nietzsche, *Consideraciones Intempestivas*, I: 87).

La filosofía hegeliana ha inventado esta forma de paralización que consiste en una consideración histórica de las cosas; ésta lleva consigo el empeño por racionalizar todo, incluso lo absurdo. Y así lo irracional de tantos hechos humanos, tales como conquistas

crueles, destrucciones, etc., no son sólo algo racional, sino necesario para la madurez del espíritu. Se justifica cada época en aras de un proceso universal que se autodenomina "concepto que se realiza a sí mismo", "dialéctica del espíritu de los pueblos" y "juicio de la humanidad":

> Por mofa, se ha llamado a esta interpretación de la historia la marcha de Dios sobre la tierra, el cual Dios, por lo demás, es una mera creación de la historia. Este dios de los historiadores no ha llegado a una clara comprensión de sí mismo sino en los límites que le trazan los cerebros hegelianos; ya se ha elevado por todos los grados de su ser posible, desde el punto de vista dialéctico, hasta esta autorrevelación; de suerte que, para Hegel, el punto culminante y el punto final del proceso universal coincidirían con su propia existencia berlinesa (Nietzsche, *Consideraciones Intempestivas*, I: 87).

Hegel debiera haber detenido el proceso histórico en el momento en que le tocaba vivir. Pero no, determinó los acontecimientos futuros en orden al proceso universal. Ese es el poder de la historia que lleva a la idolatría de los hechos. Cada uno de éstos oculta en sí una necesidad racional; todo acontecimiento es la victoria de la lógica o de la idea. Por tanto, sólo queda acatar la necesidad de los hechos. Tal es la religión del poder histórico que Nietzsche califica de lógica sin razón y contingente.

Por contra, para Schopenhauer, todo lo que sucede carece de sentido porque depende también de otra divinidad, pero ciega e irracional: la todopoderosa voluntad de vivir. De modo que también aquí se aparece un disfrazado ideal teológico y metafísico al amparo de esa voluntad omnipotente. Ésta es el fundamento y raíz de todo fenómeno, anterior a toda inteligencia. La luz que emana de ésta es el único camino para suprimir de forma débil y provisional el poder de la voluntad. ¿Y cuál es la esencia de ésta? La voluntad en el vacío, ¿no es una palabra carente de sentido? Precisamente porque la voluntad en sí es ciega e irracional es por lo que su negación metafísica constituye el sentido de la vida. Esa negación queda restringida a la inteligencia humana. El hombre de Schopenhauer toma en sí el sufrimiento voluntario y, con él, suprime su propia voluntad personal; de esta forma prepara esa transformación o aniquilamiento de su ser cuyo logro es el objetivo de la existencia. Eso le parece a Nietzsche una explosión de malignidad:

> Pero hay una manera de negar y destruir, que es precisamente la voz de ese poderoso deseo de santificación y de liberación, cuyo primer imitador filosófico, Schopenhauer, se presentó entre nosotros los hombres profanadores y verdaderamente frívolos. Toda existencia que puede ser negada merece también serlo: ser veraz equivale a creer en una existencia que no podría ser absolutamente negada y que es verdadera y está exenta de toda mentira (Nietzsche, *Consideraciones Intempestivas*, I: 122).

Para Schopenhauer, la felicidad es imposible. El fin de la vida es mortificar a la voluntad que se extinguirá en el nirvana. Este es el nihilismo que Nietzsche ataca en Schopenhauer, pues es una radical negación del impulso mismo del vivir. Contra Schopenhauer, Nietzsche propone la anulación de aquellos valores que desde Sócrates y el cristianismo han servido para negar los instintos. Schopenhauer ha ido también en esta línea y es ahí donde Nietzsche reclama su nihilismo destructivo: es preciso erradicar aquellos valores que han arruinado la vida.

1.4. Crítica del concepto racionalista de la filosofía

1.4.1. La filosofía nace de los instintos

Contra lo que a primera vista pudiera parecer, la filosofía no es una visión abstracta del mundo. Nietzsche se plantea desde el principio si no es un síntoma de decadencia dirigir la atención a las ideas generales; eso supone una disgregación de la voluntad, que es la tierra natal de la que se nutre el pensamiento. En las épocas bárbaras, el individuo se aplica siempre, confiando en la plenitud de su fuerza, a obrar conforme a sus juicios, a poner sus ideas en acción. Pero si el vigor del hombre se relaja, si se siente fatigado o melancólico, y por tanto sin deseos y apetitos, entonces se hace reflexivo, pensador. Esto quiere decir que la mayor parte del pensamiento consciente, y por tanto del filosófico, tiene su origen en las actividades instintivas:

> Así como el acto del nacimiento no entra en cuenta en el conjunto del proceso de la herencia, así también el hecho de la "conciencia" no está en oposición, de una manera decisiva, con los fenómenos instintivos: la mayor parte del pensamiento consciente en un filósofo está secretamente regida por sus instintos, y se ve forzado a seguir una vía trazada. Detrás de la misma lógica y de la autonomía aparente de sus movimientos hay evaluaciones de valores, o, para expresarme más claramente, exigencias físicas que deben servir al mantenimiento de un género de vida determinada (Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, III: 462).

Querer suprimir esta sensualidad que da lugar al pensamiento le parece a Nietzsche una hipocresía o una enfermedad. Y en ese sentido cree que los artistas están más cerca de la realidad que los filósofos porque aquéllos no perdieron los rieles sobre los que camina la vida y amaron los sentidos. Sin embargo los filósofos fueron calumniadores de lo sensible para llegar a mundos abstractos de verdades. Pero esto, dice Nietzsche, es una historia lamentable: ver que el hombre busca un principio sobre el que apoyarse para despreciarse a sí mismo, inventar otro mundo para calumniar éste y salir de él. De hecho,

el filósofo extiende la mano hacia la nada y de esta nada saca un "dios", una "verdad", un "ser". Ha combatido la realidad de la apariencia y el dolor para arribar al conocimiento abstracto y a la virtud general.

En esta misma línea, otro síntoma de separación de la filosofía respecto a la vida es la distinción entre teoría y práctica, valorando sólo la primera y menospreciando la segunda:

> Distinción funesta, como si existiese un instinto particular del conocimiento, que, sin consideración a las cuestiones de utilidad y de peligro, se precipitase ciegamente hacia la verdad; y luego, aparte de este instinto, todo el mundo de los intereses prácticos […] (Nietzsche, *La voluntad de poder*, IV: 166).

Nietzsche trata de mostrar qué clase de instintos han actuado detrás de los conocimientos teóricos puros; todos ellos, bajo el imperio de los instintos, se han lanzado a lo que se llama "verdad", que es una forma de apropiación de algo. Por eso los sistemas filosóficos han luchado unos contra otros so pretexto de alcanzar lo verdadero; pero esa lucha era la de determinadas formas de vitalidad, de poder, de supremacía de la raza, etc.

El instinto de conocimiento debe ser reducido a un instinto de apropiación y dominio; conforme a éste, se han desarrollado los sentidos, la moral, la cultura.

Más aún, todo conocimiento y, en el fondo, toda filosofía son expresión del autor y de su edad de vida. Del autor porque una gran filosofía es la confesión de su autor, una especie de libro de memorias involuntarias o insensibles. Según Nietzsche, de ahí salen las intenciones morales, las afirmaciones metafísicas y los conocimientos teóricos; pero estas cosas son sólo instrumento de expresión de los verdaderos intereses que son los asuntos familiares, las posturas políticas, los temas económicos. Pero también la filosofía es expresión del momento en que se vive; no se hace filosofía de igual manera en la juventud que en la vejez:

> La edad de la vida en que un filósofo ha encontrado su doctrina se reconoce en su obra. No puede impedirlo por más que él se figure que planea por encima del tiempo y de la hora. Así es como la filosofía de Schopenhauer subsiste como la imagen de la "juventud" ardiente y melancólica; no es una concepción para hombres más viejos; así es como la filosofía de Platón recuerda los treinta y cinco años, poco más o menos, época en que una corriente fría y otra cálida se encuentran generalmente con impetuosidad, levantando polvo y algunas pequeñas nubes, y en tiempo favorable produce, cuando el sol lanza sus rayos, un arco iris encantador (Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, I: 535).

1.4.2. Perfil del verdadero filósofo

De esta circunstancia particular del filósofo debe arrancar la reflexión sobre el origen y perfil de la filosofía. Quizá la tarea del filósofo debiera consistir en conciliar lo que aprende de niño con lo que aprende de la experiencia como hombre adulto. Para Nietzsche la filosofía es tarea de jóvenes, ya que éstos ocupan un lugar intermedio entre el niño y el adulto y tienen necesidades medias. Ser filósofo es, por tanto, algo difícil de lograr, pues éste tiene que compaginar el experimentar y el saber, la necesidad y la libertad; es preciso haber nacido predestinado para vivir en un mundo superior y ser disciplinado por él y, así, ver lo que la mayoría no ve:

> Es preciso conocer no sólo la marcha atrevida, ligera, delicada y rápida de sus propios pensamientos, pero ante todo la disposición para las grandes responsabilidades, la altura *y* la profundidad de la mirada imperiosa, el sentimiento de ver algo distinto de la multitud, de los deberes y de las virtudes de la multitud, la protección y la defensa de lo que es mal comprendido y calumniado, ya sea Dios o el diablo (Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, III:535).

Un filósofo para Nietzsche es un hombre que experimenta, ve, oye, sospecha, espera y sueña constantemente con cosas extraordinarias, que se siente impresionado con sus propios pensamientos; como si éstos vinieran de fuera o de dentro propiciando una tempestad en la que él tiene que poner orden. Y todo ello en un ámbito de libertad; libertad de estrecheces ideológicas y políticas, libertad de necesidades económicas, de relación con el Estado. No ha de estar sometido a imperativos categóricos porque el sentimiento de estar subyugado a algo es lo que seca y destruye. Lo que vivifica es la libertad personal de hacer con alegría lo que se quiere. Son los espíritus libres los que son capaces de ver por encima de los intereses y adivinar el futuro. Precisamente por estar sobre la estrechez de la mirada de los demás es por lo que el filósofo ve más claro.

Pero ¿cuál es la misión del filósofo ornado con estas cualidades? La filosofía no es un conocimiento noble y último de las cosas, que traiga calma y consolación a la vida presente:

> En cambio, para mí, la cuestión esencial de toda filosofía me parece ser averiguar hasta qué punto las cosas tienen una forma y un carácter inmutable, para poder luego, cuando esta cuestión haya sido resuelta, perseguir con ardor a toda prueba el "mejoramiento de lo que en este mundo es concebido como susceptible de cambio". Esto es lo que enseñan también los verdaderos filósofos con sus propios actos, trabajando por mejorar las variables ideas de los hombres y guardando para ellos solos la sabiduría adquirida (Nietzsche, *Consideraciones Intempestivas*, I: 205).

En definitiva, es resolver el enigma del mundo. Tal es el deseo secreto de los filósofos. Y se trata de hacer eso de la manera más sencilla. La ambición sin límites y el goce de ser el "descifrador del mundo" llena los sueños del pensador. Nada le parece valer la pena en este mundo más que encontrar el medio de llevar a cabo ese fin. Así la filosofía es la lucha suprema por la supremacía del espíritu.

Pero esta tarea no es fácil. El filósofo se encuentra con toda clase de dificultades para llevarla adelante. Fundamentalmente los prejuicios de la sociedad en que vive:

> Cada vez me parece más cierto que el filósofo, en su cualidad de hombre necesario de mañana y de pasado mañana, siempre se ha encontrado y se ha debido encontrar en contradicción con su época; su enemigo fue constantemente el ideal de hoy día. Hasta el presente, todos esos promotores extraordinarios del hombre que se llaman filósofos y que ellos mismos se han considerado rara vez como amigos de la sabiduría, sino más bien como locos insoportables y enigmas peligrosos, tuvieron por tarea (tarea difícil, involuntaria, inevitable), y reconocieron la grandeza de su tarea, ser la mala conciencia de su época (Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, III: 533).

El filósofo tiene que aplicar el bisturí a las "virtudes de la época" para que surja una nueva vida. Bajo esas virtudes late la hipocresía, la comodidad, la mentira… Y, según Nietzsche, el filósofo debe ser implacable con todo esto. El filósofo es nihilista porque tiene que reducir a la nada los falsos ideales de su tiempo; éstos son los que han dificultado la marcha de la filosofía. En eso consiste la objetividad del filósofo: en ser indiferente ante los valores morales y culturales con los que se encuentra. Más aún, en principio tiene que desconfiar de ellos; por eso a la filosofía hay que denominarla "arte de desconfiar" más bien que "amor a la verdad". Pero esto produce dolor y aversión. Cuanto más crezca por encima de los hombres y de las cosas, el pensador estará satisfecho de sí mismo, pero será rechazado por los demás. Por su crítica, el filósofo es tenido por un perverso en la sociedad ya que es visto como un crítico de costumbres, disolvente de valores, contrario a la moralidad. La sociedad rechaza la vida que carezca de esa "verdad" que ella se ha fabricado para sí misma. Por eso, el hombre emancipado de esos lazos sociales debe volar libremente y sin temor por encima de costumbres, leyes y apreciaciones tradicionales de las cosas. Y esto es lo que él comunica a sus semejantes, aunque éstos le rechacen sin piedad.

1.4.3. La filosofía con relación a la ciencia

La filosofía, según Nietzsche, esclarece más su naturaleza cuando se la compara con la ciencia. El espíritu de ésta es poderoso en la parte, no en el todo. La ciencia busca la utilidad y, como consecuencia, trata las cosas de modo impersonal. La filosofía, en

cambio, vuela sobre esa utilidad inmediata para ir a otra más alta desde donde da a la vida y a la acción el sentido más profundo posible. Ese sentido es sobre todo la liberación de toda tiranía física y psicológica, incluida la del conocimiento lógico. Así pues, los logros de los científicos se plasman en cosas útiles. Pero los filósofos son naturalezas más raras, difícilmente coronados por el éxito y que muy pocas veces llegan a la perfecta madurez. Por lo regular, son hombres desagradables, presuntuosos, tercos, que no pueden vivir más que en su propia atmósfera, en su propio terreno. Nietzsche insiste en el valor del filósofo sobre el científico. Aquél debiera haber pasado por todas las escalas del espíritu para recorrer el círculo de los valores humanos y, desde ahí, poder mirar todas las lejanías y horizontes. A los científicos les corresponde hacer visible todo lo que ha pasado para abreviarlo y hacerlo manejable. Es esta una tarea prodigiosa al servicio de la cual la voluntad puede encontrar satisfacciones. Pero la misión de los filósofos es mandar e imponer la ley:

> Los filósofos dicen: "esto debe ser así". Determinan, ante todo, la dirección y el porqué del hombre y disponen para esto del trabajo preparatorio de todos los obreros filosóficos, de todos los sojuzgadores del pasado; cogen el porvenir con mano creadora y todo lo que ha sido les sirve de medio, de instrumento, de martillo. Su "investigación del conocimiento" es "creación", su creación es legislación, su voluntad de verdad es… "voluntad de poder" (Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, III: 533).

La ciencia es, pues, seca, árida, enojosa. La filosofía es su embellecimiento. Porque ella ofrece el espejismo de la ilusión, la fuerza mágica, el encantamiento, la solución de los enigmas y el impulso vital. El mundo, tal y como la ciencia nos lo presenta, se ha hecho frío y hostil a nuestros sentimientos.

Para Nietzsche, el sentido de la ciencia no es establecer la verdad, sino eliminar la confusión; de ese modo pone orden en la acumulación de fuerzas y medios de poder para utilizarlos en beneficio de la vida humana. Esa confusión es eliminada mediante hipótesis y postulados que todo lo explican; así va eliminado la repugnancia del intelecto por el caos. La ciencia tiene el atractivo de dar coherencia, de ordenar lo disperso. De esta manera resulta una especie de reflexión práctica sobre nuestras condiciones de existencia. La ciencia ha establecido claramente la sucesión de las cosas en su curso para dominar la naturaleza e imitarla, para sus fines. Por eso esclarece las oscuridades y, al hacerlo, crea placer. Goethe sabía lo que caracteriza al hombre de ciencia: es el culto a un ideal en que todas las facultades se unifican como los ríos en el mar.

1.5. Objeciones irracionalistas a la metafísica occidental

Pero, por mucho tiempo, la filosofía, en vez de emplear el bisturí para deshacer los

errores y falsas virtudes que el hombre continuamente se fabrica, ella misma se ha construido muchas ilusiones para huir de esa referencia oscura y cambiante en que el hombre tiene que hacer su vida. De modo que ella ha caído también bajo sospecha cuando ha construido mundos metafísicos para huir de lo real. Siempre le ha escocido al hombre la inseguridad de la vida, la falta de certeza, la provisionalidad de su conocimiento. Ante eso, la metafísica ha optado por construir un mundo ilusorio, seguro, cierto y estable. Tal es la psicología del metafísico como también la del hombre religioso y moral. La propensión a querer tener una certeza absoluta de las cosas primeras y últimas es una tendencia metafísica cubierta de supervivencia religiosa, como si el hombre no tuviera derecho a estar continuamente preguntándose sobre esas cosas:

> Nosotros no tenemos "necesidad" de estas certidumbres alrededor del supremo horizonte para vivir una vida humana plena y sólida, como la hormiga no la necesita para ser una buena hormiga. Antes bien, nos es preciso poner en claro de dónde proviene realmente la importancia que hemos atribuido a cada cosa durante mucho tiempo, y para esto tenemos necesidad de la "historia" de los sentimientos morales y religiosos. Pues solamente bajo la influencia de estos sentimientos se han hecho tan graves y tan temibles estos problemas culminantes del conocimiento (Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, I: 566).

Desde la más remota Antigüedad se han hecho afirmaciones completamente gratuitas en estas materias invitando a aceptarlas como creencias más que a debatirlas. Nietzsche invita a tomar con indiferencia estas cuestiones; cualquier cosa del mundo corriente es, para él, más importante que el fin del hombre, el destino después de la muerte, Dios, etc. Es necesario que nos reconciliemos con los objetos inmediatos y que apartemos con menosprecio nuestra mirada de esos fantasmas metafísicos.

Para Nietzsche, la causa de la construcción de la metafísica es la negación del mundo del devenir con toda la plurivalencia, colorido y contradicción que éste lleva consigo. En primer lugar, se ha creído que la causa de nuestros mayores sufrimientos era nuestro afán de poder, voluptuosidad, impulsos… Todo eso ha sido tratado con saña y, en su lugar, se ha creado un Dios opuesto al mal, una realidad negadora de deseos y pasiones. En segundo lugar, se ha negado lo irracional, lo arbitrario, lo contingente, como si fuera la causa de múltiples daños físicos; y, en lugar de esto, se puso el "ser en sí" concebido como racionalidad absoluta. En tercer lugar, se ha temido el cambio, lo perecedero, lo contradictorio, sustituyéndolo por la sustancia inmutable y consistente. Pero, contra el valor de lo eternamente igual a sí mismo, hay que resaltar el valor de lo pasajero y lo fugaz. En definitiva, el mundo metafísico es un cúmulo de negaciones correspondientes a las cualidades del mundo sensible:

> Este mundo es aparente: por consiguiente, hay un mundo-verdad; este

> mundo es condicionado: por consiguiente, hay un mundo sin contradicciones; este mundo está en su devenir: por consiguiente, hay un mundo que es; todas éstas no son más que conclusiones falsas (resultado de una confianza ciega en la razón: si A existe, es preciso igualmente que exista su contrario B). El sufrimiento es lo que inspira estas conclusiones; en el fondo, todo esto no es más que el deseo de un mundo semejante; igualmente el odio de un mundo que hace sufrir se expresa por el hecho de que se imagine otro, un mundo más precioso; el rencor de los metafísicos respecto de la realidad se hace aquí creador (Nietzsche, *La voluntad de poder*, IV: 221).

Nietzsche se pregunta cómo puede nacer una cosa de su contraria; por ejemplo, la verdad del error, el acto desinteresado del acto egoísta, la contemplación pura de la concupiscencia. Tal origen parece imposible. Esas cosas de tan alto valor parece que no pueden salir de este mundo pasajero, engañador, ilusorio. Por el contrario, en el seno del ser, en lo inmutable, en la divinidad, en la "cosa en sí", es donde debe encontrarse su razón de ser. Esa manera de apreciar constituye el prejuicio típico en el cual se reconoce a los metafísicos de todos los tiempos.

Este prejuicio se fundamenta en una evasión del mundo real del devenir. En vez de afrontar el pluralismo y la oscuridad de éste, se construye uno coherente, en el que se satisfaga nuestro anhelo de quietud y felicidad; un mundo de verdad en que ni engañemos ni seamos engañados. Pero la idea de ese mundo ha sido siempre empleada contra éste, como arma crítica contra él. Y esto para Nietzsche indica que los hombres que piensan así están a disgusto aquí, no saben valorar lo que tienen, lo que son, lo que los rodea. Son seres enfermos, disconformes consigo mismos, no merecen estar aquí. Un individuo sano tiene que ver como enemigo aquello que se le presenta extraño y desconocido. Estos hombres están enfermos porque, en ellos, pesa más el cansancio que el instinto de vida; y es ese cansancio el que ha creado el mundo ideal. Un hombre o un pueblo que está orgulloso de sí mismo, que está en los comienzos de su vida ascendente, no desea algo diferente que niegue esa vitalidad actual.

En esta tarea de desvalorización del devenir, la metafísica ha tenido un aliado: el lenguaje. A Nietzsche le causa un gran impacto darse cuenta de que el conocer el nombre de las cosas suele ser más importante que saber lo que éstas son. La reputación, el nombre, el aspecto, la importancia de una cosa, se han arrojado sobre ella como una vestidura hasta identificarla por esos rasgos subjetivos. Así convertimos las cosas en nuestro propio cuerpo. Y la apariencia primitiva termina por convertirse en la esencia de las cosas. Con eso, el lenguaje lleva al más grosero fetichismo; pues ve agentes y acciones en todas partes; cree que la voluntad subjetiva es la causa de las cosas:

> El lenguaje cree en el "yo", en el yo como un ser, en el yo como sustancia, y proyecta, sobre todas las cosas, la creencia en el yo sustancia; crea con esto la noción de "cosa" […]. El ser es pensado e introducido en las cosas como causa, es "supuesto"; de la concepción del yo se sigue precisamente como deducción el

> concepto del "ser". Al principio aparece aquel grande y profundo error de creer que la voluntad es una cosa que obra, que la voluntad es una "facultad" […]. Hoy sabemos que es simplemente una palabra (Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*, IV: 409).

Luego se han manejado esas palabras como categorías ciertas de la razón que de ninguna manera pueden venir del empirismo; al contrario, es todo empirismo el que está en contradicción con ellas. ¿De dónde venían entonces esas categorías? De un mundo superior en el que hemos habitado anteriormente. Nietzsche arrecia la crítica diciendo que debemos haber sido divinos porque tenemos razón. Esa fue la revolución platónica, adoptada luego por el cristianismo. El platonismo cree que cuanto más sutilizada, adelgazada y volatilizada esté una cosa, más valor tiene; más aún, cuanta más "idea" tiene una cosa, más ser tiene también. Invertía el concepto de realidad haciendo de lo sensible el error y de la idea, la realidad. En definitiva, el poder de la metafísica occidental prefirió la apariencia al ser, la mentira y la invención a la verdad.

Otra forma de presentar esta división entre el mundo del devenir y el mundo real es la distinción entre fenómeno y *noumeno*. Kant no tenía por qué hacer esta distinción. Él mismo se había cercenado el derecho a hacerlo al rechazar como ilícito el razonamiento que postulaba una causa para el fenómeno. Y esto por su misma concepción del principio de causalidad como únicamente aplicable a las relaciones entre fenómeno y cosa en sí. Los conceptos de causa y efecto, considerados psicológicamente, proceden siempre de una manera de pensar que ve en todas partes voluntades que obran unas sobre otras. Pero la cosa en sí, si se diera, sería un incondicionado, no podría ser conocida. Algo absoluto no puede ser conocido; de lo contrario, no sería absoluto:

> Conocer es siempre "poner algo bajo cierta condición"; tal conocedor quisiera que aquello que quiere conocer no se relacionase con él ni con nadie, en lo cual, primeramente, se da una contradicción, como es la de querer conocer y, al mismo tiempo, no querer entrar en relación con la cosa conocida (¿cómo sería posible, en este caso, el conocimiento?), y, en segundo lugar, la de que algo con quien nadie está en relación no existe y, por lo tanto, tampoco puede ser conocido (Nietzsche, *La voluntad de poder*, IV: 214).

Por tanto, conocer quiere decir ponerse en relación con algo, sentirse condicionado por algo y al mismo tiempo condicionar este algo por parte del que conoce; es pues una conciencia de condiciones, no un discernimiento de cosas, ni de "cosas en sí". Por consiguiente, la cosa en sí es tan absurda como un "sentido o significación en sí". No hay ningún hecho en sí porque, para que pueda darse un hecho, éste debe siempre interpretarse de algún modo. La esencia, pues, de las cosas es perspectiva: lo que esto es para mí o para nosotros. En resumen, no existe la cosa en sí, sino que la cosa se reduce a sus relaciones con otras.

Siguiendo en esta línea, la metafísica ha primado el mundo interior sobre el exterior, como si aquél escapara por su prioridad al fenomenismo de éste. Pero nuestro mundo interior es también fenoménico:

> Mantengo también la fenomenalidad del mundo interior: todo lo que no deviene sensible en la conciencia ha debido ser previamente dispuesto, simplificado, esquematizado, interpretado. El verdadero procedimiento de la "percepción interior", el encadenamiento de las causas entre los pensamientos, los sentimientos, los deseos, entre el sujeto y el objeto, está enteramente oculto a nuestros ojos, y quizá es sólo, en nosotros, asunto de imaginación (Nietzsche, *La voluntad de poder*, IV: 189).

En ese mundo interior, la causalidad se nos escapa: admitir entre las ideas un lazo inmediato y causal, como lo hace la lógica, es la consecuencia de una observación grosera y torpe. Entre dos pensamientos hay toda una serie de pasiones que entran en juego y se nos escapan, pues sus movimientos son demasiado rápidos. Lo que llamamos "pensar" no existe; es una ficción arbitraria separada del proceso general por un solo elemento, eliminando los demás; es un arreglo artificioso para entenderse. Igualmente el "espíritu" como tal no existe. Es una concepción derivada de la falsa observación de sí mismo. Se concibe el pensamiento saliendo de un sustrato imaginario en el que cada acto de pensamiento tiene su origen. Pero tanto el acto de pensar como el que lo ejecuta son simulados. No hay que buscar el fenomenalismo en sitios falsos: nada es más ilusorio que el mundo interior. Creemos que nuestros pensamientos están ligados causalmente tal como lo diría la lógica. Pero, en nuestra conciencia, toda sucesión es absolutamente atomística; es una serie de acciones y reacciones provocadas por el sentido del dolor y del placer.

Llegando a estas conclusiones, Nietzsche propugna una lucha contra la metafísica como modo de recuperar el mundo real, el del devenir, para volcar en él todas las fuerzas. Es ya hora de que la metafísica pase a la historia. Los metafísicos han negado el devenir, el sentido histórico; han creído dignificar las cosas al verlas "sub specie aeternitatis" y con eso las han momificado. Lo que han manejado han sido momias de conceptos; nada real ha salido de sus manos; han matado, disecado. Para ellos, el cambio, la generación, el crecimiento, la vejez, la muerte son objeciones y hasta refutaciones:

> Lo que "es", no deviene; lo que deviene, no es […]. Ahora bien; todos ellos creen, y creen con desesperación, en el Ser. Mas, como no se pueden apoderar de él, buscan las razones de por qué huye de ellos. "Aquí debe haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no encontremos el ser; ¿dónde está el engañador?" ¡Ya lo tenemos –gritan con alborozo–; es la sensualidad! Los sentidos, que por cierto son muy inmorales, nos engañan sobre el mundo real.

> Moraleja: desembarazarse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia, de la mentira; la historia no es otra cosa que la creencia en los sentidos, la creencia en la mentira (Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*, IV: 407).

Frente a esta descalificación, Nietzsche resalta el ejemplo de Heráclito. Cuando el resto de los filósofos rechazaban el testimonio de los sentidos porque éstos hacen ver la multiplicidad y el cambio, él refutaba sus argumentos. La mentira, extendida por la metafísica, es la mentira de la unidad, de la objetividad, de la sustancia, de la duración. La razón es la causa por la cual nosotros falsificamos el testimonio de los sentidos. Éstos, en cuanto nos muestran el devenir, el cambio, no mienten. Heráclito tendrá eternamente razón al sostener que el ser es una ficción vacía. El mundo aparente es el único; el llamado mundo real es sólo una adición a la mentira.

No hay una realidad tal como el hombre la imagina o desea: una existencia firme, independiente y conocida por nosotros. El hombre es creador de formas, ideas, ritmos…; en nada está más ejercitado y parece que nada le gusta más que la invención de ideas y figuras. Sin la transformación del mundo en valores y figuras, no habría para nosotros nada cognoscible. En cualquier percepción, el hecho esencial es una acción, o más exactamente, una violencia ejercida sobre las cosas. Sólo los espíritus superficiales se quedan en las impresiones pasivas, sin inventar cualidades nuevas. Así nace nuestro mundo, ese mundo creado por nosotros, pero que no corresponde a una supuesta "realidad" o "cosa en sí"; más bien él mismo es nuestra única realidad y el conocimiento se revela por tanto como un medio para nuestra alimentación. Esa "realidad" es sólo fantasía. Es la forma como el metafísico y el poeta adornan la existencia y se sitúan frente a ella. Las formas, los valores de ese mundo imaginado, son empíricos y condicionados, aunque los que crean en ellos no quieran reconocer ese carácter. La metafísica ha querido explicar el mundo por el espíritu, el alma, la voluntad, la cosa en sí, Dios, la realidad. Pero todo eso son ficciones inútiles nacidas de una voluntad de poder plasmada no sobre la impetuosidad de la vida y del devenir, sino sobre fantasmas que fabrican los que no soportan ese impetuoso oleaje del mundo sensible.

1.6. La gnoseología: el conocimiento como manifestación de la voluntad de poder

Si la metafísica es, para Nietzsche, el refugio de los que huyen de la inconsistencia e inseguridad del mundo, la teoría del conocimiento esclarece los mecanismos de esa fuga. El conocimiento es el arma distintiva del hombre con la que éste puede fabricar toda clase de productos. También el conocimiento ha querido tomar vuelo y desprenderse de su origen biológico, de su servicio a la vida y a la voluntad de poder.

1.6.1. Origen instintivo del conocimiento

El conocimiento, en todas sus dimensiones, pero especialmente el abstracto o intelectual, es un producto tardío en nuestra evolución. El sustrato de donde nace son los instintos, es el organismo. Para Nietzsche, la conciencia es el último producto del sistema orgánico y, por tanto, lo menos acabado y lo más débil de este sistema. Los innumerables errores que pueden hacer perecer al hombre tienen su origen en la conciencia:

> Si el lazo conservador de los instintos no fuera infinitamente más poderoso, si no sirviese de regulador del conjunto, la humanidad perecería por sus juicios absurdos, por sus divagaciones con los ojos abiertos, por sus juicios superficiales y su credulidad; en una palabra: por su conciencia; o, más bien, sin ésta, ya no existiría desde hace tiempo (Nietzsche, *El gay saber*, III: 56).

Por tanto, la conciencia es más bien un peligro para el organismo, como también el orgullo que se pone en ella. Nietzsche ve un grave error de la filosofía y la cultura occidental creer que la conciencia es el núcleo del ser humano, lo que éste tiene de duradero, de eterno; ¡como si fuera una cualidad estable! Se niega su crecimiento, sus intermitencias. Se la considera "unidad del organismo". Esta sobre-estimación es ridícula y hace falta una nivelación del saber haciéndolo instintivo.

El más alto grado de conocimiento, la inteligencia, es resultado de varios instintos contrapuestos como el deseo de burlarse, quejarse o maldecir. Antes de que sea posible ese conocimiento, es preciso que cada uno de estos instintos adelante su opinión sobre el objeto o acontecimiento. Entonces comienza la lucha de estos juicios incompletos y el resultado es un término medio entre ellos, una pacificación; así se conservan esos instintos por muy contrarios que sean entre sí. Nosotros, al mirar el resultado, creemos que el entender es algo opuesto a los instintos, mientras que en realidad no es más que una cierta nivelación entre éstos:

> Durante largo tiempo se ha considerado el pensamiento consciente como el pensamiento por excelencia; sólo ahora comenzamos a entrever la verdad, es decir, que la mayor parte de nuestra actividad intelectual se realiza de una manera inconsciente y sin que nos demos cuenta; pero yo creo que esos instintos que luchan entre sí sabrán muy bien hacerse perceptibles y hacerse daño "recíprocamente" (Nietzsche, *El gay saber*, III: 153).

Nietzsche pone a este respecto el ejemplo del origen de la lógica. ¿Cómo se ha formado ésta? Por el silogismo, cuyo poder al principio fue inmenso. El hombre primitivo deducía de otro modo que nosotros, no llegaba a descubrir la semejanza de cosas o establecía lentamente categorías; tenía delante todo el caos del devenir con su falta de estabilidad. El conocimiento intelectual es una negación de ciertos caracteres reales para

poder tener ventajas y dominar esa inestabilidad. Nuestros instintos tienden a afirmar, a engañar, a fantasear, a apostar; el conocimiento en cambio tiende más a lo contrario de eso, o sea a negar, purgar, suspender… Y, si predomina esto, difícilmente el ser vivo puede conservarse:

> La serie de ideas y de deducciones lógicas, en nuestro cerebro actual, corresponde a un proceso, a una lucha de instintos en sí muy ilógicos e injustos; nosotros no percibimos generalmente más que el resultado de la lucha; tan oculto y rápido funciona todavía este antiguo mecanismo dentro de nosotros (Nietzsche, *El gay saber*, III: 103-104).

Para Nietzsche, pues, las más altas funciones del espíritu son una nivelación sublimada de impulsos instintivos. En definitiva, la llamada vida espiritual es expresión de un organismo vivo. Por consiguiente lo importante es el cuerpo de donde emana el conocimiento y el espíritu. Si admiramos el intelecto, mucho mas maravilloso es el cuerpo. Nunca se ponderará suficientemente cómo ha sido posible el cuerpo humano, esa asociación de órganos complicados; éstos se subordinan unos a otros y sin embargo, en cierto sentido, obran por voluntad propia; viven una vida unificada y se conservan durante largo tiempo; y ello, evidentemente, no por la conciencia. Ésta no es más que un instrumento de este prodigio. La magnífica cohesión de múltiples funciones, la subordinación y distribución de actividades superiores e inferiores, la obediencia electiva y prudencial entre ellas, todo este fenómeno llamado cuerpo es tan superior, medido con medidas intelectuales, a nuestra conciencia, a nuestro espíritu, al pensamiento consciente, como el álgebra lo es al número 1. El mecanismo cerebral y nervioso con su pensar, sentir y querer es el cuerpo mismo. Nietzsche piensa que esta enorme síntesis de vida e intelecto que se llama hombre sólo puede existir cuando se ha formado aquella fina mediación de funciones. Estos organismos vivos, pequeñísimos, que constituyen nuestro cuerpo, no son almas atómicas, sino algo que crece, lucha, se desarrolla y muere, de modo que su número crece constantemente y nuestra vida, como cualquier otra vida, es un continuo morir. Por tanto, en un hombre hay tantas conciencias como organismos constituyen su cuerpo. Lo que distingue al intelecto es que ante esa multiplicidad de conciencias, recoge sólo una; a ésta, una vez simplificada y falseada, la da poderes dictatoriales sobre el resto. La verdadera inteligencia no es imposición de una de estas funciones, sino la coordinación de todas ellas según el bien del conjunto:

> Estudiando el cuerpo aprendemos, como ya he dicho, que nuestra obra sólo es posible por la obra de conjunto de muchas inteligencias de valor muy desigual; es decir, por un constante obedecer y mandar variadísimo, hablando en el lenguaje de la moral; por el incesante ejercicio.de muchas virtudes (Nietzsche, *Filosofía general*, II: 523).

Por tanto, la unidad de nuestro ser no reside en el yo consciente, ni en el sentir, querer y pensar, sino en otra parte; en la habilidad que el organismo tiene para conservar, asimilar y seleccionar lo que le conviene; el yo consciente es sólo un instrumento de esta acción. Sentir, querer y pensar son, en general, nuevos fenómenos terminales cuyas causas no se nos manifiestan. Puede que haya una serie consecutiva de epifenómenos siguiéndose unos a otros causalmente; pero eso no lo vemos. Nietzsche niega que un fenómeno espiritual o anímico sea causa directa de otro fenómeno espiritual, aunque lo parezca. El mundo verdadero de las causas está oculto para nosotros. El intelecto y los sentidos son ante todo aparatos de simplificación. Pero nuestro mundo de las causas, el que nosotros hemos falsificado, empequeñecido, logificado, es el mundo en que nosotros podemos vivir. El hombre conoce en cuanto puede satisfacer sus necesidades. El estudio del cuerpo nos da un concepto de indecible complicación. Si nuestro intelecto no tuviese algunas formas fijas, no nos serviría para la vida. Pero esto no demuestra nada en favor de la verdad de estas formas. La creencia en el cuerpo, pues, es para Nietzsche, la base conforme a la cual debe estimarse el valor del pensar. El cuerpo se manifiesta cada vez menos como apariencia. Quienes han tenido motivos para pensar que el cuerpo es apariencia son los que han negado la vida. Y, a la larga, sólo se ha conservado el pensamiento compatible con la vida. Y así ha habido groseros errores que han perdurado y que se han hecho en nosotros imposibles de desarraigar porque no eran un obstáculo para la vida.

1.6.2. Crítica de la "verdad"

El problema de los errores que lleva consigo el conocimiento plantea el problema de la verdad de éste. Para Nietzsche, propiamente hablando, no existe la verdad entendida como un conocimiento eterno e inmutable. Esa es una elaboración engañosa del hombre. Éste busca la verdad como un mundo sin contradiciones, sin engaños, sin cambios, un mundo donde no haya dolor. ¿De dónde nace ese mundo? Del desprecio a lo real, a lo que cambia, a lo que se transforma:

> Visiblemente, la voluntad de lo verdadero no es aquí más que el deseo de un mundo en donde todo fuera duradero. Los sentidos engañan, la razón corrige los errores; por consiguiente (así se concluye), la razón es el camino hacia lo que es duradero; las ideas en las que hubiera menos sensualismo deberían ser las que estuvieran más cerca del mundo-verdad. De los sentidos es de donde viene la mayor parte de nuestra desgracia: son engañadores, sobornadores, destructores (Nietzsche, *La voluntad de poder*, IV: 226).

La felicidad se hace incompatible con el cambio; por tanto es precisa una identificación con el ser, con el mundo de lo verdadero. Nietzsche arremete contra esta

postura, que es la que ha definido la teoría del conocimiento en Occidente. El hombre que razona así es una especie improductiva y doliente, fatigada de la vida. Son los cansados los que tienen necesidad de creer en lo verdadero, en lo inmutable. La voluntad de verdad es la impotencia de crear. He aquí una prueba de la pobreza de voluntad y falta de fuerza en los filósofos; pues la fuerza crea y organiza lo que hay de más cercano, lo real, lo vivo; en cambio, los que se dedican al conocer sólo quieren fijar lo que "es" y eso no es nada.

La voluntad de lo verdadero nos ha llevado a tener que enfrentarnos al origen de ese deseo: ¿qué parte de nosotros mismos tiende a la verdad? ¿Cuál es el valor de esa voluntad?:

> Admitiendo que deseemos la verdad, pues, ¿por qué no habíamos de "preferir" la no-verdad, o la incertidumbre, y aun la ignorancia? El problema del valor de lo verdadero se ha presentado a nosotros, ¿o hemos sido nosotros los que nos hemos presentado a este problema? ¿Quién de nosotros es aquí Edipo? ¿Quién la Esfinge? A lo que parece, es una verdadera conjuración de problemas y de cuestiones (Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 111:461).

Para Nietzsche creer que la verdad es mejor que las apariencias que se nos muestran inmediatamente no es más que un prejuicio. Hay que confesar que la vida no podría existir si no tuviera por base ilusiones de perspectiva. Si los filósofos quieren suprimir el mundo de las apariencias, suponiendo que pudieran, hay una cosa de la que no quedaría nada: la "verdad". Pues nada hay que nos fuerze a creer que existe una contradicción esencial entre "lo verdadero" y "lo falso". Basta con admitir grados en la apariencia, sombras más o menos oscuras, tonos diversos en la ficción. Es enfermizo ese afán de los filósofos por la voluntad de verdad. Éstos han vituperado los sentidos. Pero en eso se han encontrado con los artistas; de ahí su profundo antagonismo: Platón contra Homero. Y es que los filósofos no han comprendido la inutilidad de la verdad para la vida y la subordinación de ésta a una perspectiva de ilusión. La verdad es una exageración peligrosa que desdeña el valor de vivir.

Más aún, Nietzsche llega a afirmar que la mentira es una condición de vida: "¡Ah! Ahora tenemos que abrazar la verdad, y el error se convierte primero en mentira, *y* la mentira pasa a ser para nosotros condición para la vida" (*Tratados filosóficos contemporáneos de "Aurora"*, II: 293). Para Nietzsche, la falsedad de un juicio no es una objeción contra éste, aunque en nuestro lenguaje pueda esto parecer extraño. Se trata de saber en qué medida este juicio acelera *y* conserva la vida, es decir, mantiene y desarrolla la especie. Y, en principio, se inclina por pensar que los juicios más falsos son los más indispensables; renunciar a ellos sería renunciar a vivir. Por eso la mentira es una condición vital que se sitúa más allá de lo verdadero y de lo falso, más allá del bien y del mal.

¿Cuál es entonces el valor de la verdad para Nietzsche? El mundo verdadero es algo construido por nosotros, desde nuestra facultades y para nuestros intereses. Bien mirado,

el intelecto humano es algo sombrío, efímero, dentro de la naturaleza. Hubo eternidades durante las cuales no existió; cuando desaparezca, nada se habrá perdido, pues nuestro intelecto no tiene misión ulterior fuera de la vida humana; sin embargo, el hombre, que es quien lo posee, ha querido hacer de él el eje del mundo. Por eso el filósofo, que es quien lo ha cultivado, se siente orgulloso. Porque piensa que las miradas del universo están dirigidas a sus pensamientos. Ese orgullo del intelecto se engaña sobre el valor de la existencia porque da al conocimiento un valor supremo. Pero aquí hay un engaño:

> El intelecto, como medio para la conservación del individuo, desarrolla su fuerza principal en la representación, pues ésta es el medio por el cual se conservan los individuos más débiles, menos robustos, a los cuales se les han negado los cuernos o las garras para defenderse en la lucha por la existencia. En el hombre, este arte representativo ha llegado a su cima. En él la ilusión, la adulación, la mentira, el engaño, la reserva, la farsa, el vivir de un brillo prestado, el disfraz, la convención tácita, el juego escénico ante sí mismo y ante los demás, en una palabra, el mariposeo alrededor de todas las llamas de la vanidad, son de tal modo la regla y la ley que casi no hay nada más incomprensible en el hombre que un amor puro y desinteresado a la verdad (Nietzsche, *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, V: 242-243).

El hombre se engaña continuamente con ilusiones y ensueños; su conocimiento intelectual resbala sobre la superficie de las cosas sin llegar al fondo. Si se dejara llevar de sus instintos, entraría en guerra contra todos; entonces designa unas normas, válidas universalmente, a las que todos han de atenerse para no despedazarse entre sí. Por ahí es por donde comienza a abrirse paso la verdad. Con ello, se falsean los auténticos sentimientos y así se produce un lenguaje y valores engañosos. Y a eso se le llama verdad. Pero lo que el hombre busca sin dudar es lo que contribuye a conservar su vida. Frente al conocimiento se muestra indiferente si éste no tiene consecuencias vitales; pero será enemigo de las verdades que puedan perjudicarle o comprometer su seguridad. Y para esto, echa mano de metáforas y antropomorfismos. En suma, las verdades son un conjunto de relaciones humanas que, adornadas de retórica, parecen obligatorias después del largo uso fijado por un pueblo. Son ilusiones que pierden poco a poco su fuerza y utilidad:

> Nosotros seguimos sin saber de dónde procede el instinto de verdad, pues hasta ahora no conocemos más que la convención que la sociedad ha pactado para poder subsistir: ser verdad no es otra cosa que utilizar las metáforas en uso, es decir, para expresarnos moralmente: obligados a mentir, en virtud de un pacto, seguir mintiendo como borregos, en un lenguaje válido para todos. Pero el hombre olvida esto; por consiguiente, miente de un modo inconsciente y según el uso de cientos de años, y "por esta inconsciencia", es decir, por este

olvido, llega al sentimiento de la verdad (Nietzsche, *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, V: 245).

En esta misma línea, Nietzsche añade un nuevo matiz a este relativismo de la verdad. Ese engaño compartido está al servicio de la conservación y aumento de la vida. La verdad es siempre una determinada perspectiva de la expansión vital. Dicho de otra manera, para Nietzsche sólo hay interpretaciones cambiantes sobre los hechos; y aquéllas varían en la medida en que lo hacen éstos. Las interpretaciones son un modo de habérselas con la complejidad de lo real para poder afrontarlo vitalmente. El mundo no tiene, pues, un sentido permanente, sino que es un conjunto de perspectivas que va tan lejos como nuestra comprensión. Según esto, la verdad aparece como algo que corresponde a las condiciones necesarias para la vida individual o colectiva. A la larga, la suma de opiniones de mayor utilidad será la que la humanidad incorpore y la que tenga posibilidades de mayor duración. Por consiguiente, la historia de la verdad es la historia de una construcción orgánica de errores que se convierte en cuerpo y alma y que acaba por dominar sentimientos e instintos. La aspiración a conservar la vida suplantará cada vez mas tiránicamente al sentimiento de verdad. En sí, pues, no hay ningún "sentido de la verdad", sino que lo que corresponde a eso es una extensión de la vida, un aumento de poder, riqueza, honor y egoísmo.

1.6.3. Valor instrumental del conocimiento

Después de esto, para Nietzsche está claro que el conocimiento no tiene valor en sí mismo, sino sólo en un sentido meramente instrumental; el conocimiento trabaja como instrumento al servicio de la voluntad de poder. Nietzsche entiende que la concepción del conocimiento debe ser tomada severa *y* estrechamente desde un punto de vista antropocéntrico y biológico. Para que la especie humana pueda conservarse y crecer, es preciso que su concepción de la realidad abrace cosas bastante constantes; así podrá edificar sobre esta concepción el esquema de su conducta. La utilidad de la conservación y no la necesidad lógica es el motivo que anima la evolución de los órganos de conocimiento. Es decir, la medida de la necesidad de conocer depende del crecimiento de la voluntad de poder en la especie humana:

> En último término, nosotros no hacemos con el conocimiento otra cosa que lo que la araña hace con su tela: merced a este arte suyo quiere vivir y satisfacer su hambre, y esto es también lo que nosotros queremos, cuando al conocer atrapamos soles y átomos, los fijamos y los ordenamos: no hacemos con esto más que satisfacer nuestras necesidades por medio de un rodeo. La ciencia tiene sensibilidad muy fina para las voces de la necesidad, y a menudo un oído profético. Para ver las cosas de modo que podamos satisfacer con ellas nuestra

> necesidad tenemos que llevar nuestra óptica humana hasta sus últimas consecuencias (Nietzsche, *Tratados filosóficos del tiempo de "El gay saber"*, II: 290).

El hombre está encerrado en esta óptica, pues se desarrolla a base de la debilidad de sus órganos. Nuestro conocimiento no es algo hecho, limitado en sí, sino que es un colegir, un tejer; es la consecuencia más grandiosa de puros errores de óptica, necesarios para poder vivir. Somos nosotros los que introducimos nuestras leyes en el mundo. Sin embargo, las apariencias muestran lo contrario, a saber, que somos hechura y consecuencia de ese mundo; que las leyes de éste vierten sus efectos sobre nosotros. Cuando crece nuestro conocimiento creemos que crece el mundo. En realidad nuestro poder lógico fija las perspectivas de las cosas merced a las cuales nosotros nos conservamos vivos.

Son los modernos los que, según Nietzsche, han independizado el conocimiento respecto a sus condicionamientos reales. En cambio, los antiguos, sin llegar a descubrir el carácter biológico de aquél, lo tomaron como medio para llegar a un fin. Si en Grecia el saber fue un instrumento para alcanzar la virtud, en la edad media cristiana fue una ayuda para entender la fe revelada. Y no por eso perdieron dignidad tanto el saber como la ciencia. Ambos fueron vistos más bien como una condición, como un "ethos" que unas veces se quedó en el amor-placer, o sea, la curiosidad del conocimiento; otras se convirtió en el amor-vanidad del hábito de la ciencia y alguna vez en aficción para llenar el aburrimiento. Pero no ha sido el cristianismo quien menos haya valorado el conocimiento. Lo puso por encima del arte al considerarlo como el más bello ornamento y orgullo de nuestra vida; como una noble ocupación en la dicha y en la desdicha. Sin el conocimiento, cualquier empresa humana carece de apoyo y se convierte en algo incierto y vacilante. Pero, por encima de él, colocó la verdad revelada. La ciencia fue algo de segundo rango, no lo último. Tal fue el juicio de fondo del alma cristiano-medieval respecto al conocimiento y la ciencia.

Es en la Modernidad donde el conocimiento no sólo ha querido independizarse, sino establecerse como condición y origen de lo real. La hinchazón que la razón sufre desde Descartes y Spinoza hasta Hegel es apoteósica a la vez que es el mayor timo a la vida real. Ese desarrollo, para Nietzsche, es algo descabellado. Las especulaciones de Spinoza y Hegel sobre la razón son pura fantasía:

> Es singular que aquello de que el hombre está más orgulloso, su autonomía racional, es una propiedad de los más bajos organismos, y más perfecta, más segura. Pero el obrar según fines, es solamente la parte más insignificante de esta autorregulación: si la humanidad se hubiera regido realmente por su razón, es decir, por lo que sabe y cree, pronto hubiera sucumbido (Nietzsche, *Tratados filosóficos del tiempo de "El gay saber"*, II: 346-347).

La razón es el órgano auxiliar lentamente desarrollado. Durante un enorme espacio de tiempo, ha tenido por fortuna poca fuerza para determinar al hombre. Ha trabajado al servicio de los instintos orgánicos y se ha emancipado lentamente equiparándose a ellos; de este modo, la razón ha luchado con los instintos como un instinto nuevo y, luego, mucho más tarde, ha adquirido el predomino. El último absurdo que ha cometido es criticarse a sí misma. El instrumento no puede criticar su propia eficacia. El intelecto no puede determinar sus límites, ni su éxito ni su fracaso. Un órgano de conocimiento que quiere conocerse a sí mismo es tan absurdo como un estómago que se digiere a sí mismo. Y otro tanto ocurre con ese eslogan moderno del conocimiento de sí mismo:

> Nosotros, psicólogos del porvenir, somos muy poco inclinados a la autoobservación; consideramos casi como un síntoma de degeneración que un instrumento se "quiera conocer a sí mismo": somos instrumentos del conocimiento y quisiéramos tener toda la ingenuidad y la precisión de un instrumento; por consiguiente, no tenemos necesidad de analizarnos, de "conocernos" (Nietzsche, *La voluntad de poder*, IV: 168).

El instinto de conservación ni investiga ni tiene curiosidad acerca de sí mismo. El egoísmo de la voluntad lo impone. Para Nietzsche, que en esto está en las antípodas de Pascal, nosotros desconfiamos de todo aquel que se entrega a la contemplación de su ombligo. Porque, para nosotros, la autoobservación es una especie de forma degeneratoria del genio psicológico. Es lo mismo que el ojo del pintor: es degenerado si detrás de él está la voluntad de ver por ver.

1.7. Crítica de la moral judeo-cristiana

1.7.1. Historia de la moral occidental

Siguiendo la crítica implacable al conjunto de la filosofía occidental, Nietzsche pone especial énfasis en la moral. Ésta es la que más ha condicionado y perturbado la conducta humana. La decadencia de la moral ha corrido pareja con la de la filosofía. Es de nuevo en Sócrates donde hay que situar el origen de esa corrupción. Igual que el conocimiento se separó de los instintos, ahora le ocurre otro tanto a la moral. Los viejos griegos no desvincularon al hombre respecto de la naturaleza; de ésta sacaban la fuerza y el sentido de su acción. Vino Sócrates y no sólo separó al hombre respecto al mundo y la "polis", sino que lo hizo introspectivo: le mostró ese camino antinatural que es el conocimiento de sí mismo. Al separar al hombre de la vida, despreció ésta y la conducta moral fue regulada por la racionalización y la negación de las fuentes del vivir. La moral socrática consistió en hacer de la razón virtud y las escuelas socráticas, especialmente los

cínicos, se despeñaron por la pendiente de la insignificancia de la vida. Entonces se hizo alarde de la renuncia y del valor del sufrimiento. Platón, seguidor de Sócrates, buscó la felicidad en la quietud e indiferencia. Y así racionalizó la moral convirtiéndola en algo seco, separado de los instintos. En la misma línea, Aristóteles vió la plenitud en una contemplación pura, ajena al sentimiento, que sintió el frío vértigo de la universalidad. El ideal del epicureismo fue negativo; sólo anhelaba el cese del dolor. Fue el ideal de un enfermo doliente. Igualmente el estoicismo se propuso una racionalización que fuese capaz de desarraigar las pasiones. Todos estos filósofos basaron la moralidad en la calumnia de los instintos y así, del heroísmode los trágicos, se ha llegado a una felicidad inmóvil y de reposo:

> Todo esto nos da una idea de lo que pasó con la moralidad griega y de lo que pasará con cualquier otra moral; cómo comenzó por ser una coacción, mostrando primeramente dureza, haciéndose luego cada vez más dulce; cómo se formó, por último, el placer que proporcionan ciertas acciones, ciertas convenciones y ciertas reformas, y saliendo de allí también una inclinación al ejercicio exclusivo de la posesión única de éstas; cómo surgieron los competidores a granel, cómo sobrevino la saciedad, cómo se buscaron nuevos asuntos de lucha y de ambición, cómo se despertó la vida a los antiguos, cómo se fatigaron los espectadores porque, desde aquel momento, todo el círculo parecía haber sido recorrido; y entonces sobrevino un reposo, una pausa en la respiración; los ríos se perdieron en la arena. Era el fin, o por lo menos, "un" fin (Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, I: 594).

Todo esto, según Nietzsche, le vino servido en bandeja al cristianismo para llevar a término su descalificación de las pasiones. La revolución cristiana en moral es la inversión de los valores que consistió en hacer pecaminosos los instintos; éstos, de suyo, son fuerzas neutras que el hombre puede orientar de una u otra manera. Pero el cristianismo los descalificó desde el principio, envenenando así las fuentes mismas de la vida. La moral cristiana intentó hacer desaparecer el egoísmo, la envidia… y así propuso tipos como los ascetas y sacerdotes, que llevasen a cabo este ideal. Pero lo que consiguió fue socavar la fuerza nerviosa y crear tipos enfermos a disgusto en el mundo, descontentos de vivir. Esta perversión condujo al debilitamiento. En palabras de Nietzsche, el cristianismo quiso domesticar la bestia y lo que consiguió fue hacerla enfermar:

> Llamar perfeccionamiento de un animal a su domesticación es a nuestros ojos casi una burla. El que sabe lo que sucede en las "menageries" duda de que con esto el animal sea "mejorado". El animal es debilitado, es hecho menos dañino, se convierte en un animal enfermizo en virtud de la emoción depresiva del miedo, en virtud del dolor, de las heridas, del hambre (Nietzsche, *El ocaso*

de los ídolos, IV: 421).

El Decálogo es la norma que ha llevado adelante esta domesticación; pero su esencia es algo mentiroso, un golpe introducido contra aquellos que aceptan la naturaleza humana tal como es. El cristianismo ha embotado los sentidos hasta la náusea. Nietzsche llega a tildar de satánico el ideal de moral cristiana, pues cercenó de raíz la libertad humana y la recia alegría de la vida que alimentan las pasiones.

De esta moral nace directamente la moderna moral europea: el optimismo rousseauniano, el positivismo, el utilitarismo, el librepensamiento, el socialismo. Todos estos movimientos están traspasados por un ideal de compasión, piedad y filantropía que son para Nietzsche situaciones inequívocas de decadencia. Al ir desapareciendo el cristianismo del horizonte cultural europeo, la moral por él inspirada quedó sin su hálito inspirador abocando así a un vacío nihilista, carente de valores fuertes. Rousseau también vió que la civilización europea es deplorable y creyó que eso traía como consecuencia la degradación moral. Nietzsche, en cambio, lo vió al revés: es la degradada moralidad la causa de la decadencia de la civilización moderna. Nuestra concepción del bien y del mal es débil; ha acabado por quebrantar los cuerpos y las almas; de esta manera, ha hecho imposible la aparición de hombres independientes y sin prejuicios que son los pilares de una civilización fuerte. Lo peor de todo es que esta moderna moralidad se ve a sí misma con innegable superioridad. Los hombres actuales, delicados, susceptibles, considerados, creen que esta humanidad conseguida con simpatía y piedad es un progreso positivo; por eso se creen superiores a los renacentistas. Pero el hombre de hoy está lejos del temple del Renacimiento. Lo que hoy se llama progreso moral es la manifestación de una constitución tardía y vulnerable de la cual nace la moral decadente. La disminución de nuestros instintos hostiles representa un síntoma de descenso general de la vitalidad. Nuestra existencia está hoy más condicionada que hace siglos. Por eso es más difícil soportarla y de ahí la ayuda recíproca para cargar con ella; de ese fardo compartido nacen la simpatía y la compasión que son los dos pilares de la decadente moral moderna. Para Nietzsche, nuestra suavización de costumbres es consecuencia de un viejo decaer. En otro tiempo los hombres tuvieron una vida más pródiga, fuerte y exhuberante; su dureza era signo de abundancia; a su lado, nuestra vida es miserable y agarrada al bienestar.

La simpatía ha impregnado los movimientos de la moral occidental: desde Rousseau a los moralistas ingleses y desde el positivismo hasta la filantropía del socialismo. La esencia de lo moral es la empatía. He aquí la moral del día. Y esto viene de que el hombre que realiza acciones sociales desinteresadas, en favor del bien común, es considerado como un hombre "moral". Este es quizá el efecto más general, la transformación más profunda que ha hecho el cristianismo. El mandato cristiano de hacer las cosas por amor a Dios ha dado lugar al ideal filantrópico de hacerlas por simpatía hacia los hombres; en otras palabras, el "ethos" cristiano se ha hecho laico. Cuanto más se apartaba la sociedad moderna de los dogmas cristianos, más acentuaba su moral en dirección al amor de la humanidad. Incluso intentó superar en este sentido el ideal

cristiano como quiso Comte: no sólo amar a los demás como a uno mismo, sino más que a uno mismo. Esta es la última muestra de la inversión de valores que conlleva el odio a sí mismo; lo cual es el colmo de la perversión, pues el primer y más natural amor del hombre es a sí mismo. Este es el secreto aguijón de los librepensadores franceses desde Voltaire a Augusto Comte. Y el de Schopenhauer en Alemania. Y el de Stuart Mill en Inglaterra. Y el del socialismo en toda Europa. Aquí ha habido una auténtica explosión de celebridad de la doctrina de las afecciones simpáticas y de la utilidad como principio de acción. Pero todos estos movimientos fueron sólo ecos más sutiles o groseros de los principios de la Revolución francesa. El núcleo de este pensamiento que informa la moral consiste en un sacrificio del individuo en pro de la sociedad para que ésta a su vez satisfaga las necesidades de aquél. El hombre moderno prefiere renunciar a su propia individualidad y sacrificarse en aras de la colectividad para que ésta le proporcione una vida segura. Una vez más aparece este ideal negativo, cobarde, traidor a la propia persona. Todo esto se recubre con la consideración de ser un miembro útil de la sociedad o el instrumento de un todo. Después hay tanteos para ver dónde hay que colocar ese "todo", si en un orden establecido o en uno nuevo, si en la nación o en una sociedad de naciones. En esto hay mucha vacilación; en lo que no la hay es en la exigencia de que el "yo" sea disuelto hasta que aparezca un nuevo círculo de derechos y deberes:

> Se quiere, nada menos –confesémoslo o no–, que una transformación fundamental, un debilitamiento, una supresión del "individuo"; no nos cansamos de enumerar y acusar todo lo que hay de malo y de hostil, de prodigio, de dispendioso, de lujoso en la existencia individual practicada hasta el día; se espera dirigir la sociedad a un destino mejor, con menos peligro y más unidad, cuando no hay más que un "gran cuerpo" y los miembros de este gran cuerpo. Se considera como "bueno" todo lo que, de una manera o de otra, corresponde a este instinto de agrupación y a sus subinstintos; ésta es la "corriente fundamental" en la moral de nuestra época; la simpatía y los sentimientos sociales se confunden aquí (Nietzsche, *Aurora*, II: 73).

Con la simpatía corre pareja la compasión, cuyo líder indiscutible es Schopenhauer. La compasión en él es la última lectura que, según Nietzsche, se ha hecho en Occidente del ideal cristiano de igualdad ante Dios y de amor al prójimo. Schopenhauer hizo de la compasión la fuente de la auténtica acción moral creyendo con ello haber alcanzado una novedad genial. Pero Nietzsche ve esta actitud como el extremo de la decadencia:

> ¿Qué es lo que distingue, en fin de cuentas, a los hombres sin piedad de los hombres compasivos? Ante todo, para no dar aquí más que un bosquejo a grandes rasgos, no tienen la imaginación irritable del temor, la sutil facultad de presentir el peligro; así su vanidad está herida menos súbitamente si sucede algo que ellos hubieran podido evitar (la preocupación de su fiereza les ordena no

> mezclarse inútilmente en los asuntos ajenos; hasta quieren, puesto que obran así, que cada uno se ayude a sí mismo y juegue con sus propias cartas) (Nietzsche, *Aurora*, II: 75).

Para Nietzsche, el hombre no compasivo está más acostumbrado a soportar los dolores y no le parece injusto que otros sufran; porque él también sufre. Además siente pena y desdén por esa sensibilidad del hombre compasivo; él oculta sus lágrimas ante los demás y trata de sobreponerse. La compasión es pues una debilidad y no hace más que aumentar el sufrimiento en el mundo. Pero de este sentimiento se ha nutrido la moral europea plasmándolo en múltiples formas. Debajo de todas ellas está la voz fatigada del desprecio de sí mismo. El hombre moderno está excesivamente descontento de sí mismo pero su vanidad le permite sólo compadecerse.

1.7.2. Génesis de la moral

El problema de la moral le parece a Nietzsche tan trascendental que, después de ver con mirada profética la decadencia europea durante siglos, trata de esclarecer los mecanismos por los que el hombre ha establecido los criterios de bondad y malicia moral. En su obra *Genealogía de la moral* lleva a término este trabajo que ha estado latiendo en el resto de su obra anterior. Es un problema básico que ha ido tomando diversos matices conforme iba evolucionado su pensamiento. Nietzsche hace genealogía de la moral, no arqueología. Y ello porque sabe que las viejas raíces morales están vivas; basta escarbar un poco en los motivos ocultos de nuestras acciones para que brote toda una tradición ligada a ellos. Sobre nuestras acciones morales pesan de modo inconsciente los determinantes que vivieron otros y nos han ido transmitiendo. Es preciso deshacer ese hilo conductor que va desde nosotros hasta los orígenes. Es esta una de las líneas de su pensamiento. En *Humano, demasiado humano*, obra de juventud, se enfrentó al valor moral dado a la compasión por su admirado maestro Schopenhauer. Nietzsche cree que la compasión es un valor decadente que lleva al nihilismo; es preciso desembarazarse de ella para dar un "sí" a la vida como valor prioritario. Aquellos que, además de Schopenhauer, como los ascetas y los místicos han valorado la compasión, han propugnado una moral negadora de la vida; con lo cual, han invertido el orden natural. En *Aurora* aborda la tradición moral europea no con ánimo meramente destructivo, sino con el de ver lo que puede salvarse entre tanto mecanismo malsano. Rechaza con especial énfasis los imperativos divinos o absolutos que han oscurecido la moral personal. Y de esta crítica no se libran ni Rousseau ni Kant. En *El gay saber* Nietzsche tiene una actitud más afirmativa que crítica haciendo ver la moral como un disfraz de la conciencia biológica; hay que despojarse de todos esos hábitos e ir afirmativamente más allá de los valores tenidos hasta ahora por buenos y malos. En la *Genealogía de la moral* sigue ahondando en la línea deconstructiva tratando de ver cómo son el reflejo de la miseria o

plenitud en que vive el hombre que los inventa.

En este sentido, Nietzsche establece tres grandes períodos en la historia de la humanidad haciendo ver el paralelismo entre sus condiciones fisiológicas de vida y su moralidad. Para él, la etimología de la palabra "bueno" en las diversas lenguas viene a coincidir con la idea de nobleza y distinción en sentido social. Y de ahí derivaría luego lo bueno. En cambio, lo malo sería lo opuesto, es decir, lo vulgar, plebeyo, ruin. Nietzsche hace especial hincapié en el primero de esos períodos, al que denomina premoral y que coincide con el tiempo prehistórico. El valor de éste reside no sólo en el tiempo que es infinitamente más extenso que el resto de la existencia histórica, sino que es cuando más en contacto ha estado el hombre con la naturaleza y, por consiguiente, más pura se ha mostrado su esencia. En esta época, el valor de la acción moral estaba en sus consecuencias, no en sí misma. El éxito o el fracaso de su acto era lo que llevaba a pensar bien o mal de éste. Bueno era lo que se imponía, lo que tenía éxito y fuerza. La ley imperante era la de talión; ojo por ojo y diente por diente, es decir, devolver bien por bien y mal por mal. El que es impotente y no puede hacer esto, pasa por malo. Bueno y mano equivalen pues a noble y villano, a amo y esclavo. Bueno es lo que hace aumentar la fuerza y el gozo de vivir; malo lo que disminuye esa fuerza induciendo a la pasividad, la dulzura y la melancolía.

La idea que late debajo de esta concepción es que la moralidad está relacionada con las condiciones fisiológicas de la vida. Nuestras apreciaciones morales son síntomas de nuestro estado fisiológico. La vida es voluntad de poder y lo que la favorece es lo bueno. Por tanto es esa voluntad de poder la que subyace a las normas morales. Por eso al hablar de moralidad habría que tener en cuenta la historia:

> En efecto, sería preciso, ante todo, que todas las tablas de valor, todos los imperativos de que hablan la historia y los estudios etimológicos fuesen aclarados y explicados por su lado fisiológico antes de tratar de interpretarlos psicológicamente; entonces se trataría, además, de someterlos a un examen por parte de la ciencia médica. La cuestión: ¿qué vale tal o cual tabla de valores, tal o cual "moral"? exige ser planteada bajo las perspectivas más diferentes; sobre todo, toda delicadeza y todo discernimiento es poco para el estudio del "fin" de estos valores (Nietzsche, *Genealogía de la moral*, III:616).

En cambio el período moral valora la acción no por sus consecuencias, sino por su intención. Esta es la moral cristiana y moderna. Es decir, la decadente. Aquí, según Nietzsche, se opera una inversión de los valores morales originarios, naturales. Se fue a la conciencia a dirimir el valor de las acciones y desde allí se criminalizaron las pasiones. Esto fue un envenenamiento de las fuentes de la vida porque se declaró la guerra a la voluntad de poder. El tercer período es una vuelta al primero y Nietzsche se ve a sí mismo como su portavoz. Es el período extramoral en el que el hombre, habiendo visto la depravación a que ha llevado el período moral, con su transmutación de los valores originarios, proclama la vuelta a éstos. Ahora, como al principio, el valor de un acto no

va a estar en lo intencional, sino en lo inconsciente. La conciencia es sólo la epidermis, la superficie del espíritu. Es aquí donde Nietzsche hace una llamada al "inmoralismo"; pero hay que entender éste no como una invitación al desenfreno o a seguir ciegamente los instintos, sino como una vuelta a la afirmación de la vida que ha sido destruida por el envenenamiento de la moral de intenciones:

> Nosotros creemos todavía que la moral, tal como se ha entendido hoy, en el sentido moral de intención, ha sido un prejuicio, una cosa precipitada y provisional quizá, de la misma naturaleza que la astrología y la alquimia, y en todo caso algo que debe ser superado. Superar la moral; en un cierto sentido, superarse a sí misma la moral: ésa sería la larga y misteriosa tarea, reservada a las conciencias más delicadas y más leales, pero también a las más perversas que hay hoy día, como a vivas piedras de toque del alma (Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, III: 480-481).

Para llegar a esa fuente originaria del obrar moral, Nietzsche hace un análisis genealógico de éste, expurgándole así de adherencias extrañas. En ese sentido él es consciente de que gran parte del obrar moral obedece a un determinismo de la tradición, a un peso histórico. Y no por ello lo desecha a priori, pero trata de valorarlo en su justa medida. Ser moral, en la opinión común, es obedecer una tradición arraigada. Cuanto más remota es esa tradición, más respetable se hace. Pero Nietzsche señala que el origen de esa tradición tiene que ver con la conservación de la raza o comunidad a que se pertenece. La moral es un medio de preservar al grupo: las tendencias disgregadoras no son sólo castigadas físicamente, sino descalificadas moralmente. Atentar contra la comunidad es algo que grava la conciencia de manera absoluta tal y como se expresa en la moral cristiana o en el imperativo categórico. A la vista de lo cual, Nietzsche deduce que las leyes morales de un pueblo son la expresión no de una moral abstracta, sino de lo que éste cree que es dañino para su supervivencia. La utilidad pública es pues el origen de las acciones morales. Y el bien al que apunta la comunidad es el bienestar duradero, no el momentáneo; de ahí el carácter eterno de las leyes morales. Más tarde, un aspecto utilitario es revestido de honor y así el individuo se siente ennoblecido cuando en realidad se somete a los fines de la comunidad sacrificando los personales.

Esta es la causa de por qué la moralidad se opone a lo nuevo, al cambio de leyes. En el fondo, late un sentimiento social de conservación y, por ello, todo acto de innovación moral es tenido como un crimen contra la comunidad. De hecho, así han sido considerados aquellos que criticaron las normas morales vigentes para instaurar otras: Sócrates en Atenas, los cristianos en el Imperio romano. La antigüedad de las costumbres es vivida como santidad y los que se han atrevido contra ellas han sido tratados como ateos y criminales:

> Las costumbres representan las experiencias de los hombres anteriores

> sobre lo que ellos consideraron útil o nocivo; pero el sentimiento de las costumbres (de la moralidad) no se refiere a sus experiencias, sino a la antigüedad, a la santidad, a la indiscutibilidad de las costumbres. He aquí por qué ese sentimiento se opone a que se hagan experiencias nuevas y a que se corrijan las costumbres, lo que quiere decir que la moralidad se opone a la formación de las costumbres nuevas y mejores: embrutece (Nietzsche, *Aurora*, II: 24).

Aquí es donde Nietzsche sitúa la investigación moral. No trata de destruir las costumbres, sino de alumbrar sus orígenes y despojarlos de ese halo de veneración que no corresponde a una realidad sublime, sino a intereses de conservación. Es pues una crítica que distingue los conceptos morales respecto de los sentimientos que los originaron. Éstos son poderosos y están motivados por apreciaciones vitales. En cambio aquéllos son espectros racionales que ocultan el verdadero interés vital que es una manifestación de voluntad de poder mediante el sentimiento moral.

1.7.3. La inmoralidad en relación con la naturaleza

Aquí es donde Nietzsche muestra el contraste entre la conducta humana, movida por espectros que la alejan de lo real y la vida misma en su lozanía. Y lo que él quiere es insertar aquélla en ésta. Para ello pone en marcha una deconstrucción de todo el montaje que ha mutilado la acción humana separándola de la corriente vital de la naturaleza. Ésta se muestra ajena a todo ese ajetreo moral en el que el hombre se debate gran parte de su vida. Una mirada sin prejuicios al mundo y a la vida hace ver a éstos discurrir ajenos a las preocupaciones de la voluntad y del intelecto humano. El devenir es inocente, irresponsable; de ahí su frescura y lozanía. En la naturaleza no hay acciones morales. La existencia no muestra valores ni fines morales en ninguna parte. La historia de las intenciones humanas no tiene nada que ver con los hechos reales. De ahí la invitación de Nietzsche a ir más allá del bien y del mal, para aprehender con autonomía el orden real de los hechos. Esas intenciones morales se traicionan a sí mismas porque la evolución moral demuestra que muchas veces los llamados bienes morales se han conseguido con medios inmorales: inquisiciones, guerras ideológicas, religiosas, etc., y, a la inversa, cosas que se han tenido como inmorales han contribuido al progreso moral, como la Revolución francesa. La moralidad es pues un sistema de interpretación con el que el hombre intenta hacerse soportable la vida. Pero ese sistema cambia como lo hace ésta y es algo "contra naturam" permanecer encerrado en él. Todo en la naturaleza deviene y es inocente. No existen pecados y virtudes en sentido metafísico. Hay que ver las cosas sin moralidad, tal como son. De esta forma el mundo se descargará del peso de la mala conciencia; así, los librepensadores y libertinos serán tenidos por inventivos y creadores. El hombre completo es el que es libre frente al bien y el mal, frente a lo verdadero y lo

falso.

La moral se ha empeñado en difamar las buenas cualidades: instintos, fuerzas naturales y potencias con que se entreteje la vida. Estas cualidades son inocentes y nada de malo hay en ellas. El instinto es ininteligible y su valor está en su fuerza generosa y desbordante. Si ha de ponérsele freno no es por su cualidad, sino porque, dejado a su espontaneidad, llegaría al derroche, y, por tanto, a la autodestrucción. Es ahí donde debieran intervenir la moral y la cultura para hacer del instinto un motor de pensamiento, ciencia y arte; y, así, evitar que el hombre caiga en la animalidad. Tal es el sentido de la moral y de la cultura. Por tanto, no se trata aquí de una exaltación de las pasiones como algo voluptuoso, sino como limpia animalidad no contaminada de veneno moralista. Nietzsche insiste en el egoísmo como fuente de fuerza y amor. El hombre que es frágil en su yo, lo es también en lo demás; es un ser débil, decadente. Según eso, Nietzsche propone una jerarquía de bienes según el egoísmo:

> Una vez establecida para siempre la jerarquía de los bienes, según que un egoísmo bajo, superior o muy elevado desea uno u otro, aquélla decide del carácter de moralidad o inmoralidad. Preferir un bien inferior (por ejemplo, el goce de los sentidos) a un goce más elevado (por ejemplo, la salud) pasa por inmoral, como preferir el bienestar a la libertad. Pero la jerarquía de los bienes no ha sido en todo tiempo estable e idéntica; cuando un hombre prefiere la venganza a la justicia es moral según la escala de apreciación de una civilización anterior, inmoral según la del tiempo presente. "Inmoral" significa, pues, que un individuo no siente aún bastante los motivos intelectuales superiores y delicados que la civilización nueva del momento ha introducido; designa un individuo atrasado, pero siempre según una diferencia relativa. La jerarquía de los bienes no está edificada y modificada según puntos de vista morales; por el contrario, sólo después de fijada aquélla se sabe si una acción es moral o inmoral (Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, I: 281).

El egoísmo es por consiguiente puesto por la naturaleza para su propia expansión y salvaguardia. Nietzsche desenmascara pues la moral occidental cristiana haciendo ver cómo el egoísmo puede llevar a acciones nobles; y, a la inversa, cómo la virtud tenida por negadora del egoísmo es a veces inmoral. Las llamadas acciones heroicas no son altruistas, se deben a que el hombre se divide en dos partes y una se sacrifica a la otra. Bajo muchas acciones extraordinarias puede haber vanidad como, debajo de las vulgares, late el miedo y la costumbre. Nietzsche tiene conciencia de haber desenmascarado la virtud: ésta, en el fondo, es avidez, deseo de dominio y, bajo su nombre, se han ocultado hipócritamente esos instintos naturales.

Nietzsche, pues, no destruye la moral, sino que la admite en tanto en cuanto ayuda al desarrollo de una vida plena y armónica; pero la denigra en cuanto ella ha intentado sofocar las pasiones y los instintos. Ejemplo de lo primero es la moral de los trágicos griegos que potenció la vida y sus fuentes; ejemplo paradigmático de lo segundo ha sido

la moral cristiana. El problema es que en Occidente, y fuera de él, ha primado la moral negadora de la vida; por eso Nietzsche la critica en conjunto como algo antinatural. Esa moral ha proscrito las pasiones, las ha convertido en algo pecaminoso; con lo cual ha creado hombres divididos internamente, despectivos consigo mismos, melancólicos. Creer que sentir una pasión es algo perverso es destruir la fuerza nerviosa del organismo. Los predicadores de esta moral han insistido, según Nietzsche, en el desarraigo de las pasiones porque sabían de la felicidad de los seres apasionados. Y así, han desecado la vida haciendo al hombre infeliz. La moral ascética ha puesto a éste en guerra contra sí mismo, invitándolo a dejar de ser lo que es para llegar a ser otra cosa; ha negado el ser para afirmar el "deber ser":

> Consideremos, por último también, qué ingenuidad constituye el decir: "El hombre debería ser de este o aquel modo". La realidad nos muestra una riqueza de tipos fascinadora, la exuberancia de un monstruoso juego y cambio de formas; y cualquier aprendiz de moralista se atreve a decir: "¡No! El hombre debería ser de otro modo…". Hasta saber "cómo" debería ser el hombre, ese pobre diablo; se pinta a sí mismo en la pared y luego dice: "Ecce homo" […] (Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*, IV: 413).

Fustigar al hombre con el deber ser es para Nietzsche un absurdo. Eso es querer violentar la naturaleza, pues el hombre es un fragmento de ella y es como es. Todo en el universo está unido y determinado y la moral no puede salirse de ahí. El punto de vista moral implica, pues, una condenación de la marcha general de las cosas porque aboga por lo deseable y no por lo real. La moral con su "deber ser" pide que todo sea de otra manera, supone una crítica al todo. Pero afirmar lo que es, tal como es, es más serio que el deber ser. Porque éste es una arrogancia contra la marcha del universo. La moral quiere que el plan del mundo se conforme a sus deseos. Pero, frente a esto, Nietzsche afirma que el hombre no es responsable de lo que siente; sobre nosotros pesa la necesidad en forma de instinto, pasiones, hábitos… La teoría del libre arbitrio, tan acariciada por la moral cristiana, rompe con la concepción de que el hombre es algo homogéneo, determinado; supone que cada acción particular es una acción aislada, algo atomizado en el ámbito del querer y del saber. Pero el hombre es una red que se integra en esa malla universal donde todo es azar y necesidad. Si las acciones naturales están determinadas, también lo están las humanas. El hombre no es responsable de ese carácter suyo configurado a través de miles de años.

1.7.4. Crítica del ideal ascético

La moralidad llevada a cabo en Occidente durante veinte siglos está en contradicción con la elevación y vigorización del hombre; y así la perfección moral ha terminado por

ser embaucamiento, engaño; porque quiere cambiar al hombre en su naturaleza y esto es imposible. Éste es y seguirá siendo como es. Cambiar su esencia es destruirle. Le ha puesto como meta la destrucción de sus impulsos y así se ha llamado verdad al ocultamiento, la humildad, la enfermedad, el sufrimiento, la deyección. El hombre bueno se reduce a una forma de agotamiento, de domesticación, cuando la bondad natural es inseparable de la autoafirmación, el egoísmo, la cólera. No admitir los instintos ha llevado a hacer de la bondad una simulación constante, lo cual engendra una permanente mentira que termina convirtiéndose en una segunda naturaleza:

> La bondad ha sido desarrollada mejor por una simulación persistente que trata de ser bondad; siempre que existe un gran poder, nos damos cuenta de la necesidad particular de esta especie de simulación; ella inspira la seguridad y la confianza y centuplica la suma real de poder físico. La mentira es, si no la madre, por lo menos la nodriza de la bondad (Nietzsche, *Aurora*, II: 117).

Por eso Nietzsche desconfía de aquellos que, como los sacerdotes y filósofos, predican la bondad, el desinterés, la mansedumbre, el altruismo. Todo eso es hipócrita y sospechoso. La moral altruista que obra por motivos desinteresados es una fórmula de decadencia. Elegir instintivamente lo que perjudica es síntoma de enfermedad mental.

Nietzsche esclarece de una vez por todas el fallo radical de la moral cristiana de Occidente: querer dar un valor intrísenco a la ascesis, al sufrimiento. La vida conlleva dolor y renuncia. Éstos son necesarios, pero siempre como un medio para conseguir un nivel superior de vida psicológica o espiritual. Pero decir que esos medios son valiosos en sí, haciendo de ellos la meta de la vida humana, es una inversión intolerable; esto hace abyecta la existencia postulando otra fuera de aquí, en el más allá; es la destrucción pura y dura de la vida humana. Pero ¿por qué ha hecho esto la moral? Para Nietzsche el ideal ascético ha sido un arma contra el sin sentido de la vida, un intento de escapar del vacío. La ascesis tiene un sentido de medio para el fortalecimiento físico y psíquico. Nietzsche recomienda castidad a artistas y pensadores para concentrar sus fuerzas en orden a una mayor creatividad. Pero afirmar la ascesis como valor en sí mismo es secar la fuente de la vida. Y esto es lo que ha hecho la moral cristiana en grado extremo al hacer de la cruz el valor fundamental:

> El triunfo precisamente en la última agonía: el ideal ascético ha combatido siempre bajo este signo extremo; en este enigma de seducción, en esta tabla de seducción y de sufrimiento ha reconocido siempre su luz más pura, su salud, su victoria definitiva. "Crux, nux, lux": para él, las tres cosas no son más que una (Nietzsche, *Genealogía de la moral*, III: 653).

Para Nietzsche el sentido de este ideal ascético es que el hombre, rodeado de sufrimiento, no sabía cómo orientarlo; entonces lo que hizo fue poner el sentido en el

sufrimiento mismo; hacer de éste un fin. Así adquirió la vida un significado odiando la materia, lo animal, lo instintivo y llegando progresivamente a la nada. El precio de esta orientación fueron la calumnia contra la realidad sensible y la conciencia turbada. Ésta entró esquizofrénicamente en lucha consigo misma dividiendo sus fuerzas entre el acá y el allá, entre lo malo y lo bueno. Tal es el origen de la mala conciencia que ha envilecido los instintos de modo que, con sólo sentir éstos, se llena el alma de remordimientos. Así enfermó el hombre.

Pero el ideal ascético no se quedó parado aquí, es decir, no se contentó con denigrar los impulsos, sino que calumnió a los que seguían creyendo en sí mismos y en la fuerza de sus pasiones. Se ha vengado con su resentimiento haciéndose algo superior. Es la venganza del débil contra el fuerte, del plebeyo contra el noble. Los débiles se han vengado de los poderosos mediante la moral, infamando la conducta de los fuertes. Y, como los débiles son mayoría, han podido. Esta mayoría decadente no es capaz de preguntarse por el yugo moral que pesa sobre ella ni menos aún de deshacerse de él. Está sometida al yugo del imperativo divino o al categórico. Pero es incapaz de desembarazarse de él. Los esclavos necesitan someterse a una autoridad absoluta; ésta es la voz del instinto de rebaño que quiere eliminar el valor del individuo y someterlo a la conciencia del deber. El instinto gregario odia la independencia; en el sometimiento y la igualdad, encuentra su refugio. Hace falta hacer frente a ese inveterado sentimiento para ver el valor del "inmoralista" que planta cara a esa degeneración:

> Pero durante el período más largo de la humanidad no hubo cosa más terrible que sentirse aislado. Estar solo, sentir de una manera aislada, ni obedecer ni dominar, significar un individuo, no era entonces un placer, sino un castigo; se sentía uno condenado a ser "un individuo". La libertad de pensar era considerada como un mal. Mientras que nosotros sentimos la ley y la ordenación como una coacción y un perjuicio, entonces se consideraba el egoísmo como algo penoso. Ser uno mismo, evaluarse a sí mismo según sus propias medidas y su propio peso, pasaba entonces por un inconveniente (Nietzsche, *El gay saber*, III: 105).

La moral ascética ha sido una invención del rebaño para su subsistencia. Y Nietzsche perfila un cuadro exhaustivo de las virtudes de esta moral de esclavos: sociabilidad, benevolencia, consideración, aplicación, moderación, modestia, indulgencia y piedad. Virtudes todas ellas útiles a la plebe. La tendencia del rebaño se dirige hacia la tranquilidad y la conservación. No hay nada creador en ella. El rebaño considera hostil lo que se sale de la medianía. Por eso odia a los tipos sobresalientes, aguerridos, independientes y bien dotados. Tal es la moral que ha dominado en Europa durante tantos siglos.

1.8. Una nueva y entusiasta configuración de la existencia

Después de esta larga deconstrucción del pensamiento filosófico occidental, Nietzsche no se queda en la mera crítica. Diseña un nuevo orden de cosas, pero sin descender a detalles; lo suyo no es hacer un programa concreto, sino insuflar un espíritu de cuyo hálito emerjan actitudes nuevas que miren al hombre y la vida de forma creadora. El núcleo de su mensaje no es sólo un contramovimiento para desarticular el nihilismo que ha impregnado la cultura occidental. Es también, y fundamentalmente, un impulso afirmativo del valor de la vida que él llama voluntad de poder.

1.8.1. La voluntad de poder o afirmación del mundo y de la vida

La voluntad de poder es un canto de júbilo a las fuerzas que renacen; es la embriaguez de la curación de un conocimiento y una ciencia incompatibles con el valor de la vida. Esta alegría proviene de un gay saber que nos libera del lastre de la pesadez y nos lleva a cantar la vida y la libertad. Es un sentimiento de plenitud donde todo se caldea en este ambiente de libertad. Así nace la voluntad de poder, que es un estado del alma en plenitud cuya fuerza se condensa y luego se descarga como una nube. Nietzsche proyecta este sentimiento suyo en esa ciudad mediterránea en la que vive esta experiencia: Génova: ciudad abierta, alegre, bulliciosa, expresión de la voluntad de vida.

El punto central de esta alegría es la infinita afirmación de las cosas sin pensarlas, sin racionalizarlas, envueltas como están en la casualidad. Bendecir las cosas como son, decir sí a la existencia, afirmarla dionisíacamente tal como es, sin detracción ni elección, esa es la voluntad de poder o afirmación de la vida. Nietzsche pone este momento álgido en una especie de mediodía que vive Zaratustra, comparable al séptimo día de la creación en que vio Dios que todo estaba bien hecho:

> ¡Oh felicidad! ¡Oh felicidad! Canta, alma mía. Sobre la hierba yaces. Pero he aquí la hora secreta *y* solemne en que ningún pastor toca su cornamusa.
>
> ¡Ten cuidado! El calor del mediodía se posa sobre las praderas. ¡No cantes! ¡Guarda silencio! El mundo está realizado.
>
> ¡No cantes, pájaro de los valles, oh alma mía! ¡No murmures siquiera! ¡Mira, calla! El viejo mediodía duerme, mueve los labios… ¿No bebe en este momento una gota de felicidad? ¿Una gota de felicidad añeja, de felicidad dorada, de vino dorado? Su dicha risueña se desliza furtivamente hacia él. Así es como ríen los dioses. ¡Silencio! (Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, III: 402).

Esta canción de Zaratustra es un canto a la vida tal y como aparece, fuerte y caprichosa. Con ese júbilo hay que avanzar sobre la noche, la ley, el dolor. El que ama la

vida supera todo eso; así la voluntad de vivir se muestra como algo último, con valor en sí mismo; es una fuerza indestructible que permanece incólume en medio de todos los avatares del devenir. Es la roca inconmovible en el oleaje.

Pero Nietzsche previene enseguida contra romanticismos fáciles. Como Jano, la vida ofrece dos caras, una exultante y otra tenebrosa. La vida es lucha y esfuerzo. No hay victoria sin un laborioso esfuerzo. La afirmación máxima de la vida la proyecta Nietzsche en Zaratustra, el cual llegó a la plenitud vital después de la soledad y el olvido. Zaratustra está tan solo que nadie le entiende ni puede participar de sus manjares. Nietzsche vive también en sí mismo lo que es ley de la naturaleza: que toda grandeza se paga y que cuanto más valiosa es una vida, más dolorosa es. El sufrimiento forma parte de las cosas y, para llegar a plenitud, hace falta encararlo y desearlo:

> En el dolor hay tanta sabiduría como en el placer; ambos son, en grado eminente, fuerzas conservadoras de la especie. Si no fuese así, por lo que se refiere al dolor, ha mucho tiempo que la especie habría desaparecido; que el dolor haga daño no es un argumento contra él: por el contrario, es su esencia. Yo veo en el dolor la voz de mando de un capitán de navío: "¡Arriad las velas!" (Nietzsche, *El gay saber*, III: 148).

El dolor es un fármaco contra el hastío, el cansancio, el vacío. Vivir es luchar contra lo que envejece en nosotros; aunque, a su debido momento, haya que aceptar el envejecimiento y la decadencia. Toda vida tiene un ciclo, superado el cual, debe desaparecer. Y el hombre no hace excepción a esta regla. Cuando sus fuerzas sucumben, él debe cooperar a su desaparición. Querer vivir eternamente es síntoma de decadencia. Pero esto supone un espíritu fuerte y duro, capaz de crear, destruir y dominar. Y el primer y más importante dominio es el que se ejerce sobre sí mismo. Nosotros, con nuestras pasiones, debemos actuar como el jardinero con las plantas; es preciso cuidarlas, cultivarlas, enderezarlas. El sentido de este cultivo de las pasiones es ponerlas al servicio de la vida. Se trata de que el hombre haga de ellas algo bello y, mediante eso, llevar una vida lúcida y alegre. El dominio de sí mismo lleva directamente al sentimiento del propio valor. El sentido último de la vida está en nosotros; cuando llevamos una vida intensa, las pasiones trabajan unidas para la consecución de un bello ideal; es entonces cuando proyectamos sobre las cosas esa plenitud, esa sensación de bienestar. Y así imprimimos sobre el mundo una impronta personal que nos vincula vitalmente a él. Y eso no es egoísmo. Esto requiere un temperamento fuerte, una escuela de trabajo y sacrificio. El clima que exige la realización vital del ser humano es denso y fuerte; es un clima de desierto. El hombre que realiza su destino necesita fortaleza para destruir aquello que se resiste a ser dominado. Y el que hace esto es el que es capaz de crear algo nuevo. Una vida robusta exige estar continuamente podando experiencias, rectificando… Y sólo así va esculpiéndose una existencia digna. Para Nietzsche, el que es incapaz de construir algo, es capaz de destruir el mundo entero. Hagamos lo que hagamos, siempre haremos daño. Por consiguiente, es preciso aceptar esa regla que supone dominar la vida y, a la

vez, cabalgar sobre ella. Ser bueno y malo al mismo tiempo, crear y destruir, hacer el bien y el mal: eso es lo que postula el sentimiento de poder:

> Haciendo bien *y* haciendo mal, ejercemos nuestro poder sobre los demás, y no pretendemos otra cosa. Haciendo daño a aquellos a quienes nos vemos forzados a hacer sentir nuestro poder, pues el dolor es para este fin un medio más sensible que el placer: el dolor se informa siempre de las causas, mientras que el placer se basta a sí mismo y no mira atrás. Haciendo el bien y queriendo el bien de aquellos que dependen de nosotros de una manera o de otra (es decir, que están habituados a pensar en nosotros como en su causa), queremos aumentar su poder porque de esta manera aumentamos el nuestro (Nietzsche, *El gay saber*, III: 57).

Para Nietzsche el alma plena no sólo soporta las pruebas sino que sale de ellas fortificada. El hombre más creador es el más malo, es decir, el más duro. Y es que el mal y el error forman una parte esencial de la vida a la que no puede renunciarse. Es aquí donde Nietzsche inserta el sentido de la guerra que no es, como se ha dicho mal interpretando su pensamiento, una exaltación de la destrucción, de la fuerza bruta, sino el impulso que lleva a hacer frente a la decadencia y el envilecimiento. La guerra es, en ese sentido, un resorte que trae nuevas energías a individuos y pueblos.

Llegados a este punto, Nietzsche aclara que la vida es esencialmente voluntad de poder, de afirmación, cuyo espectro va desde las pasiones más rudas hasta el sentimiento estético. Todo es voluntad de poder. Si miramos tanto al mundo como a nuestro interior, veremos que en todas partes laten fuerzas de expansión cuyo resorte se nos escapa. Las plantas y los animales crecen, se reproducen y luchan; allí donde están, ejercen una esfera de dominio. La voluntad de poder se muestra aquí en forma de pasiones. Pero también ésta se manifiesta en nuestros procesos psicológicos; éstos son resoluciones de fuerza que se imponen en un determinado momento. Una decisión es una orden repentina de fuerza y de poder; poco tiene que hacer aquí la indiferente deliberación racional. El hombre se guía por un sentimiento de poder. Y hasta el intelecto mismo es un aliado de aquél. Nuestras relaciones amorosas o altruistas son una comunicación de la propia fuerza a los demás; hacemos partícipes a éstos de lo que interesa a nuestros instintos. El amor es un deseo de expansión y posesión:

> Pero el amor de los dos sexos es el que se revela más claramente como un deseo de apropiación: el que ama quiere poseer, él solo, a la persona a quien ama; quiere tener un poder absoluto, tanto sobre su alma como sobre su cuerpo; quiere ser amado únicamente y habitar en la otra alma y dominar en ella como en lo más sublime y admirable (Nietzsche, *El gay saber*, III: 58).

La voluntad de poder es el rasgo invencible de la naturaleza humana, más que el

placer. La voluntad no busca el placer, sino el dominio; incluso renunciará al placer y aceptará el dolor hasta límites insospechados con tal de conseguir su propósito.

En el otro lado del espectro, la voluntad se manifiesta en el sentimiento estético. En ciertos estados de ánimo, transfiguramos las cosas, las embellecemos, les damos plenitud. Uno de esos estados es el sentimiento de belleza que conlleva el máximo vigor corporal. Un hombre frío y cansado no puede percibir la belleza. Es más, cuando está en plenitud de sus facultades vitales, es cuando más percibe aquélla. La experiencia estética expande el sentimiento de poder. Éste se manifiesta en una exhuberancia del mundo de las imágenes, en una elevación del sentimiento vital:

> El arte nos recuerda estados de vigor animal; por un lado, es una superabundancia y exceso de corporalidad floreciente en el mundo de las imágenes y de los deseos; por otro lado, es una excitación de las funciones animales, por obra de imágenes y deseos de la vida más intensa: una elevación del sentimiento vital, un estimulante de este sentimiento (Nietzsche, *La voluntad de poder*, IV: 309).

Ver el mundo perfecto como lo ve el artista es propio de un sistema cerebral cargado de fuerza. Así el arte se muestra para Nietzsche como perfeccionamiento, afirmación y bendición de la existencia.

1.8.2. La transmutación de los valores

Después de criticar la filosofía racionalista occidental y su vieja moral de esclavos; después de poner en evidencia la voluntad de poder como valor último que ha sido sofocado por aquéllas, Nietzsche trata de orientar la conducta humana. No lo hace con consignas concretas que caerían en el defecto que ha criticado, sino perfilando un espíritu nuevo con que el hombre se enfrente creativamente a la vida. Él insiste en que la causa de la decadencia ha sido la denigración del cuerpo, de las pasiones, de lo sensible. Pero pone cuidado en advertir que el nuevo "inmoralismo" que él proclama no sea confundido con una relajación de costumbres, con dar rienda suelta a los instintos. Nosotros –dirá él– somos hombres de deberes, pero de deberes distintos a esos que han pesado tanto tiempo sobre la conciencia de los hombres. Nuestro deber es forjarnos a nosotros mismos e imprimir nuestro sello en el mundo. Y, para eso, hace falta ser confiado en sí mismo, fuerte, natural. Este deber es más moral que aspirar a la obediencia, al sacrificio. La nueva moral es una vuelta a la naturaleza.

Los conceptos de bueno y malo no son valores eternos, independientes del devenir vital. Son algo inventado por los hombres en su relación con el mundo. Cada pueblo tiene su tabla de valores de bien y de mal que son la expresión de su voluntad de poder. Y en esto hay tanta variedad como las especies que la vida ofrece. Aquí reside el valor

creador del hombre. De por sí, nada es bueno o malo, verdadero o falso, bello o feo. Todo depende del estado del alma que proyectamos fuera, en las cosas mismas. Éstas tienen sentido en tanto en cuanto se lo damos nosotros. Nuestros instintos nos invitan a apoderarnos de ellas y, al hacerlo, les damos un sentido. Pero la forma de apropiarnos de las cosas es múltiple; de ahí la diversidad de valores. Es más lo que ponemos nosotros en las cosas que lo que hay en ellas. Cada uno da un sentido diferente a los hechos y en eso está nuestra creatividad e invención:

> Recordemos un hecho cualquiera. Admitamos que un día, al atravesar la plaza pública, notamos que un individuo nos hace burla. Según que este o el otro instinto haya alcanzado en nosotros su punto culminante, este hecho tendrá para nosotros tal o cual significación, y según la clase de hombre que seamos, será un hecho distinto. Uno lo recibirá como una gota de lluvia; otro lo sacudirá lejos de sí como un insecto; el uno verá en él un motivo de querella; el otro examinará su ropa por ver si lleva algo ridículo; otro pensará, como consecuencia, en el ridículo en sí; por último, alguno habrá tal vez que se alegrará de haber contribuido a añadir un rayo de sol a la alegría del mundo; y en cada uno de estos casos encontrará su satisfacción un instinto diferente, ya sea el despecho, la combatividad, la meditación o la benevolencia (Nietzsche, *Aurora*, II: 68).

Vivir por tanto, es inventar, crear, o sea, construir un sentido en nuestro trato con los hechos. El nuevo honor es ser creadores, es decir, ir más allá de las cosas por el sentido que les damos. Y para hacer esto, no se necesitan grandes hazañas o cualidades, sino posar toda la fuerza en las pequeñas cosas que nos toca vivir. Cualquier hecho, por insignificante que sea, tiene resonancia para el conjunto y para el porvenir. Por eso, si quiere, cualquier hombre puede hacer un proyecto grandioso; depende del sentido que dé a cada acontecimiento que le ocurre. De modo que, para Nietzsche, el rasgo más importante de esa nueva moral es que, lo que hagamos, fomente la vida y el sentimiento de poder. Hemos de valorar lo espontáneo, lo nuevo, lo fuerte, lo abundante. Obrar por fuerza y plenitud, no por reacción como los decadentes, los resentidos.

El segundo rasgo que destaca Nietzsche en la nueva moral es la libertad de espíritu. El espíritu libre coexiste con toda clase de instintos, bajos y altos; hace un equilibrio entre ellos. Además de eso, sabe liberarse de inquietudes religiosas y metafísicas, sintiendo cósmicamente y elevándose por encima de los particulares intereses del yo. Es ésta una de sus notas más sobresalientes pues, emancipándose de los sentimientos e inclinaciones personales, se habitúa a la realidad de las cosas no tratando de poseer éstas sino dejándose poseer por ellas. De esta manera desprecia el elogio y las seducciones y se sitúa en medio de la fuerza que le inspira la vida y lo real. E incluso llega a agradecer la desdicha porque ésta es un camino más rápido que le lleva a la meta. Esto supone la soledad y el desprendimiento. De aquí que Nietzsche hable de "los sin patria" como los hombres que siguen esta moral nueva. Para ser libre hay que desprenderse de todo: Dios,

patria, piedad, ciencia, virtud. Los "sin patria" no tienen un ideal ni un refugio para el descanso; no están a la defensiva, están siempre buscando; no conservan nada, no descansan. Están abiertos a todo para hacer claridad en todo. Son como pozos abiertos donde todo el mundo puede beber:

> Nosotros que somos ricos y pródigos en espíritu, colocados como pozos abiertos a los bordes del camino, no queriendo prohibir a nadie beber en nosotros, no sabemos, desgraciadamente, guardarnos cuando quisiéramos hacerlo, no tenemos medio para impedir que se nos "perturbe", que se nos oscurezca, que la época en que vivimos lance en nuestro seno su "contemporaneidad", que los pájaros sucios de esta época arrojen allí sus inmundicias, los pilletes sus colillas y los viajeros fatigados, que en nosotros descansan, sus pequeñas y grandes miserias (Nietzsche, *El gay saber*, III: 192).

Y ¿a qué se dedican los hombres libres? Al conocimiento y la sabiduría. Se contentan con medios económicos modestos; prescinden de la alabanza porque saben que ésta impide crecer. El camino de la sabiduría exige ascesis, pero regala libertad y creatividad. La ciencia y la verdad sólo se dan en hombres alegres, desinteresados, no en los que anhelan su propio medro. La búsqueda de la verdad va más allá de toda consideración personal; es lo más alto y, por eso, atrae tanto. El conocimiento es ávido y la inclinación a la verdad no cesa. Y es que el hombre contemplativo "ve más" que los demás; por eso es a la vez más feliz y más desgraciado que los otros. Él posee la fuerza creadora que le falta al hombre de acción. Esta posición de privilegio no lleva al dogmatismo. El hombre sabio es consciente de que el valor del mundo está en nuestras interpretaciones; éstas son perspectivas numerosas y diversas sobre las cosas. La elevación del hombre es precisamente superar las interpretaciones más unilaterales y fanáticas. Hay que desconfiar de cualquier creencia inamovible, de todo "sí" absoluto. La libertad es una tendencia curada de idealismo que pone lo mejor de sí en los infinitos ángulos de las cosas.

La virtud que corona el nuevo "inmoralismo" es la nobleza. Ésta es para Nietzsche un sentimiento de poder que hace estar por encima de las cosas, utilizándolas con generosidad lejos de la ventaja o la conveniencia. Este sentimiento hace del alma noble un ser magnánimo, irracional y dadivoso. El hombre noble se respeta a sí mismo, se aparta de lo vulgar, mira las cosas como son, sin provecho. Por eso esta actitud le extraña tanto al plebeyo que todo lo ve bajo el prisma de la utilidad. El alma noble es pródiga, creativa; llega hasta el derroche. Pero a la vez es fuerte y sabe soportar no sólo la pobreza o la enfermedad, sino también la mezquindad del hombre vulgar y, sobre todo, la demagogia del pueblo que se ampara en la mayoría para sus vicios y virtudes.

Para Nietzsche este tipo de hombres sólo puede darse en la aristocracia; una aristocracia de raza y tradición que ha ido preparando durante mucho tiempo la aparición de sus mejores tipos. La clase noble se ha hecho gracias a una larga lucha que ha ido paulatinamente configurando una nueva y segunda naturaleza. Y esto es cosa de pocos.

La clase aristocrática es la parte más alta de una pirámide que se sustenta sobre una amplia base de hombres vulgares.

1.8.3. El superhombre

La moral propuesta por Nietzsche supone un nuevo sentido de la existencia. Desechada de una vez por todas la trascendencia, cae por su base el fundamento de ésta: lo divino. Muerto Dios, el hombre toma las riendas de su propio crecimiento y del sentido del mundo. El camino trazado es una senda que conduce hacia el superhombre, pero sin llegar a una meta fija. El superhombre es un paradigma que atrae continuamente al hombre sin permitirle detenerse en un punto. El ser humano ha de estar siempre perfeccionándose a sí mismo sin llegar a un fin. Nietzsche reduce a tres los estadios por los que el hombre ha de pasar camino del superhombre, es decir, de su perfección: son el camello, el león y el niño. El camello significa la preparación del espíritu en un ámbito de superación del sufrimiento, de fortaleza, de clima desértico. El león prepara la libertad respecto al yugo de la moral y del deber; es la rebelión contra las viejas tablas de la ley. Y el niño es la inocencia, el olvido, la nueva vida de creación, desligada de los determinantes del pasado. Esa inocencia no es algo blando o pueril,sino el espíritu firme que inaugura una vida nueva y libre. Es característico de esta fortaleza admitir valoraciones opuestas, pero también tener instinto para lo esencial. Este hombre nuevo es indiferente a la felicidad, descontento de sí mismo, duro, no precavido, insensible a la estima. Exige una férrea disciplina para sí mismo y para los demás:

> A los hombres por quienes yo me intereso les deseo sufrimientos, abandono, enfermedad, malos tratos, desprecio; yo deseo que no les sea desconocido el profundo desprecio de sí mismo, el martirio de la desconfianza de sí mismo, la miseria del vencido; no tengo compasión de ellos, porque deseo para ellos la única cosa que hoy puede revelar si un hombre tiene o no valor: ¡que aguante con firmeza! (Nietzsche, *La voluntad de poder*, IV: 348).

Hay pues que dominar la benevolencia y la compasión. Lo que importa no es hacer más grata la existencia, sino enseñar a luchar para ser fuerte. Sin ser duros con nosotros mismos, no podremos llegar a nuestro destino.

Los espíritus fuertes están llamados a formar una especie de donde emerja el hombre superior. Este es el verdadero fin de la evolución humana. No el bienestar y la felicidad progresiva de todos. El hombre como especie no progresa, sólo unos pocos son los que han alcanzado el tipo de humanidad superior. Y a esto deben sacrificarse los demás por muy numerosos que sean. Nietzsche pensaba contra Darwin que los que prevalecen no son los fuertes, sino los débiles que son el rebaño, la mayoría. Entre ellos se protegen como una red irrompible. En cambio los fuertes son sublimes pero están

solos y son frágiles, vulnerables. Por eso perecen primero. Pero en eso está también su grandeza.

¿En qué consiste la superioridad de este hombre fuerte y, a la vez, frágil? En que es capaz de dar unidad a la multiplicidad caótica, viendo armonía donde el resto ve desorden. Su privilegio es ver que el mundo como es, algo divino, sagrado. Sólo los descontentos quieren cambiarlo, por su miopía. Pero esta unidad acarrea numerosos sufrimientos. Cuanto más grande es un espíritu, más se abate a causa de su conocimiento, más tiende a la duda y al escepticismo:

> La libertad de toda clase de convicciones forma parte de la fuerza, la facultad de mirar libremente… La gran pasión, la base y la potencia del propio ser, aún más iluminada y más despótica que él mismo, toma todo su intelecto a su servicio; nos limpia de escrúpulos; nos da el valor hasta de usar medios impíos; en ciertas circunstancias nos "concede" convicciones. La convicción puede ser medio: muchas cosas se consiguen sólo por medio de una convicción. La gran pasión tiene necesidad de convicciones, hace uso de ellas, pero no se somete a ellas, se sabe soberana (Nietzsche, *El Anticristo*, IV: 495-496).

Para Nietzsche, la necesidad de creencias es un rasgo de los débiles. La fe es una despersonalización y renuncia de sí mismo. El hombre de fe suele ser fanático; por eso hay que tener a raya las convicciones.

Este es el camino que Nietzsche vio con claridad y gozo. Muerto Dios, el hombre resucita y crece sin menguar en la libertad y posesión de sí mismo. Es la visión que tuvo en Sils-María, allá en las cumbres de los Alpes, al mediodía, a principios del mes de agosto: el hombre se había desprendido del verdugo de la religión y de la moral y comenzaba a liberar sus mejores fuerzas:

> Escuchad y os diré lo que es el superhombre.
>
> El superhombre es el sentido de la tierra. Que vuestra voluntad diga: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra!
>
> ¡Yo os conjuro, hermanos míos, a que permanezcáis fieles al sentido de la tierra y no prestéis fe a los que os hablan de esperanzas ultraterrenas! Son destiladores de veneno, conscientes o inconscientes.
>
> Son despreciadores de la tierra, moribundos y envenenados, para quienes la tierra es fatigosa: ¡por eso quieren dejarla!
>
> En otro tiempo, los crímenes contra Dios eran los más grandes crímenes; pero Dios ha muerto, y con él han desaparecido estos delitos. Ahora el crimen más terrible es el crimen contra la tierra y poner por encima del sentido de la tierra las entrañas de lo incognoscible (Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, III: 245).

Este sentido afirmador de la existencia es el principal instrumento para llegar al superhombre. Pero esa afirmación conlleva soledad, lucha, nobleza y dominio de sí. Y esto sólo lo realizan unos pocos en los que se cumple el fin de la existencia. El individuo humano no es el fin del universo; es como una hormiga que se pierde en el bosque; muere y no pasa nada. La vida de un individuo tiene valor en cuanto prepara de algún modo la venida de un tipo superior. La evolución marcha de tal manera que unos pocos de gran valor marcan el camino. No hay progreso en la humanidad, sino circunstancias que favorecen la aparición de tipos superiores. Un individuo superior puede justificar la existencia de milenios. En él se concentra el pasado y se anuncia el porvenir; recoge lo fragmentario que está disperso en los individuos y lo unifica. Nietzsche cita los tipos históricos que más se han acercado al ideal del superhombre: el griego primitivo, el renacentista y algunos hombres como Goethe, Napoleón y Beethoven.

1.8.4. El eterno retorno

Por último, el ámbito cósmico en que se desenvuelve el hombre es el eterno retorno. El mundo es un formidable e imponente torrente irracional de fuerzas sin principio ni fin, danzando eternamente sobre sí mismo. No hay nada más allá, eso es todo; pero hay que abrazar con un sí amoroso este inmenso océano de energía en que nos desenvolvemos. Es un prodigio de fuerza que no se consume, no aumenta ni disminuye; no gana ni pierde y está encerrado en su propio límite, pues no es infinitamente extenso. Es un mar de fuerzas que se agitan eternamente, en perpetuo flujo, pasando de lo frío a lo caliente, de lo simple a lo complejo, de lo abundante a lo carente, creándose y destruyéndose eternamente:

> Este mundo mío dionisíaco que se crea eternamente a sí mismo, que se destruye eternamente a sí mismo; este misterioso mundo de la doble voluptuosidad; este mi "más allá del bien y del mal", sin fin, a menos que no se encuentre un fin en la felicidad del círculo; sin voluntad, a menos que un anillo no pruebe buena voluntad de sí mismo, ¿queréis un nombre para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas? ¿Y una luz para vosotros, oh desconocidos, oh fuertes, oh impávidos, oh "hombres de medianoche"? ¡Este nombre es la "voluntad de dominio" y nada más! (Nietzsche, *La voluntad de poder*, IV: 393).

Nietzsche tiene una concepción dinámica, no mecánica del universo. Parte del concepto de fuerza como voluntad de poder que lo comprende todo: acontecimientos, leyes, fenómenos inorgánicos, orgánicos, humanos. Todo ello son manifestaciones de una potencia que pone en relación de poder muchas fuerzas. No existe una causa o ley a la que se atengan éstas. Esa mecanización es una proyección psicológica por nuestra

parte. Lo que hay es una lucha entre elementos de poder desigual. Aquí no existe obediencia, ley o causa, sino que el grado de resistencia es el grado de superioridad, de voluntad de poder. El hombre ha proyectado la causalidad de sus hechos internos en el mundo externo. Creemos que una cosa es el reflejo del yo como causa; pero hay que desechar esta explicación psicológica que lo que hace es reducir una cosa desconocida a otra conocida. Los esquemas causales son fruto del miedo a lo desconocido; así introducimos intenciones por todas partes. La aparente finalidad del mundo es consecuencia de la voluntad de poder que se desarrolla en todo. El cosmos es un caos al que no deben aplicarse conceptos antropomórficos ni divinos:

> Pero ¿cómo nos atrevemos a censurar o alabar el universo? Guardémonos de reprocharle su dureza y su sinrazón, o bien lo contrario. No es ni perfecto, ni bello, ni noble, ni quiere ser nada de esto, ni tiende en modo alguno a imitar al hombre. ¡No participa de ninguno de nuestros juicios estéticos y morales! No hay más que necesidades; no hay nadie que mande ni nadie que obedezca, nadie que enfrene (Nietzsche, *El gay saber*, III: 101).

¿Hacia dónde camina el cosmos? Hacia ningún fin. Es un conjunto de fuerzas en eterno combate. Su trayectoria es un círculo que se repetirá cada cierto tiempo. Vive eternamente de sí mismo. Esta es la melancolía que produce el pensamiento del eterno retorno; la repetición de los mismos fenómenos. La cantidad de fuerza que obra en el universo es finita, el tiempo infinito; luego llegará un momento en que los estados de las cosas se repetirán. Y así eternamente. Lo que no podemos decir es que las cosas que se repiten sean exactamente iguales; pero esencialmente serán lo mismo: un gato de hoy es el mismo que el de hace un millón de años, aunque individualmente tengan algunas diferencias. Así pues, esta vida, tal como la vivimos actualmente, la hemos vivido y la viviremos un número infinito de veces. Nada nuevo habrá en ella. Esto, a la vez que nos transforma, nos anonada.

A este mundo, sin principio ni fin, en eterno devenir, es al que Nietzsche invita a decir un "sí" firme y gozoso. Para ello hace falta poseer una fuerza cuasi divina. Hay que amar mucho la vida para desearla eternamente como es. Porque esto lleva simultáneamente un sentimiento de aplastamiento y plenitud. Esta suprema afirmación del mundo sustituye a la fe religiosa como el ser del eterno retorno sustituye al creador divino. No vale quejarse; hay que poner en cada cosa tal fuerza como para desearla eternamente. Es la fe en el orden eterno del mundo. El sentido de nuestra vida es poner un sello de eternidad en las cosas. Tal es la religión de las almas libres: bendecir el mundo tal como es en su eternidad e inocencia:

> Mi fórmula para la grandeza en el hombre es amor "fati"; no querer tener nada de diverso de lo que se tiene, nada antes, nada después, nada por toda la eternidad. No sólo se debe soportar lo necesario y no esconderlo –todo

idealismo es mentira frente a lo necesario–, sino "amarlo" […] (Nietzsche, *Ecce homo*, IV: 678).

1.9. Influencia de Nietzsche

Nietzsche no tuvo discípulos inmediatos ni fundó escuela propia porque su pensamiento fue algo personal. Pero precisamente, por esa carencia de escuela, es por lo que influye de manera decisiva. Es un inspirador, no un maestro. Recoge de Schopenhauer la idea de la voluntad, ratificándola en su carácter irracional, pero afirmándola entusiásticamente como valor último que da sentido a la existencia y al mundo. Si Schopenhauer culmina su pensamiento haciendo un amplio programa de negación de la voluntad, Nietzsche termina en una apoteósica y gozosa afirmación de la vida bajo su manifestación de voluntad de poder. Esa afirmación incondicionada, regida por la regla apolínea, iba a dar al traste con la hegemonía de la razón como principio último de dirección en la filosofía occidental. El pensamiento de Nietzsche se caracteriza por ser una filosofía de la vida. En ese sentido se presenta como precursor de las filosofías vitalistas de nuestro tiempo, influyendo en Dilthey, Freud, Bergson, Ortega y Gasset… El nihilismo de Nietzsche es un proceso para llegar al origen vital perdido; superado el nihilismo, brota la vida misma por encima de la negación de la moral cristiana. Pues eso mismo es el psicoanálisis freudiano: un remontar la enfermedad para llegar al sujeto, libre de traumas. En ese sentido, la transmutación nietzscheana y el psicoanálisis freudiano abordan el mismo problema humano: superar la enfermedad que es la pérdida y desconocimiento de la fuente de la vida. Nietzsche denomina a esa enfermedad "nihilismo" y Freud "neurosis"; pero el diagnóstico y el tratamiento son equivalentes (Assoun, 1984: 256). Se trata de un vitalismo naturalista cuyo símbolo es Dionisos, que exalta la vida no sólo como fondo de la realidad cósmica, sino como exhuberancia de fuerzas e instintos.

Esta exaltación lleva consigo un antiintelectualismo o irracionalismo que se caracteriza por contrarrestar la razón con sus conceptos y principios inmutables, con su lógica deductiva. Este irracionalismo ha sido tan fecundo que ha dado lugar a las tres interpretaciones que recogen esa vasta influencia de Nietzsche.

En primer lugar, la interpretación estética. Para esta interpretación, capitaneada por S. George, lo primordial en el pensamiento de Nietzsche es el ideal del héroe trágico griego tal como se refleja en *El origen de la tragedia*. En la tragedia griega, los héroes se afirman a sí mismos y afirman la vida dionisíaca en la crueldad de la tragedia. Lo artístico se le representó entonces a Nietzsche como una justificación del mundo. Este helenismo estético-heroico de la tragedia es lo que debía purificar el espíritu alemán para renovarlo. Por eso Nietzsche trabó amistad con Wagner. Según K. Joël, el recurso a Dionisos y a la superación dionisíaca del nihilismo revelaría la tendencia propiamente romántica de Nietzsche. Su interés por la Grecia arcaica sería el aspecto más importante

de esta tendencia por cuanto revelaría una preferencia por elementos asiáticos extraños a la racionalidad occidental (Vattimo, 1987: 157). En esta línea, Nietzsche empatizaba con Hölderlin, Novalis, Schlegel y Tieck, aunque luchara al mismo tiempo contra un romanticismo falso y decadente. Puede decirse que Nietzsche viene a reconfigurar, en un sentido radical y en consonancia con su específica visión del mundo griego, la exigencia romántica de realizar en sí la Antigüedad; tal exigencia fue señalada por Schlegel como cumbre y finalidad de la filología clásica hasta hacer de ella una filosofía (Sánchez Meca, 1989: 63).

La segunda interpretación es la política. En ella, Dionisos, no es ya un dios del arte, sino un dios de la guerra. En frase de A. Baeumler: "Dionisos es la fórmula más antigua de la voluntad de poder". Baeumler considera esta voluntad de poder como el pensamiento central de la metafísica de Nietzsche. Voluntad de poder no significa querer el poder, sino que es la fórmula que expresa el devenir mismo. La voluntad que desea y lucha continuamente no tiene meta porque ella misma es el suceder, el devenir. Esto ha dado lugar a un ideal que proclama la lucha por la existencia, la actuación bárbara y brutal. La bestia rubia que duerme en el fondo de las grandes razas tiene de vez en cuando necesidad de desperezarse y así se explaya en atropellos, guerras y asesinatos. Baeumber dio a esta voluntad de poder una interpretación sesgadamente política que difícilmente puede conciliarse con el pensamiento en conjunto de Nietzsche. Éste tiene especial olfato para detectar la fuerza bruta social y política y ponerle el debido correctivo. El elemento apolíneo era la brida para encauzar esa fuerza. Por eso enjuició negativamente la actitud de Lutero, que se apoyó en el poder político para llevar adelante su proyecto religioso. Y otro tanto puede decirse del racionalismo y del antisemitismo. Nietzsche se opuso y condenó abiertamente tanto del despotismo como el totalitarismo, que fueron los modos rectores del movimiento nacionalsocialista en Alemania (Jiménez Moreno, 1972: 151). El nacionalsocialismo trató de apoyarse en Nietzsche forzando determinados aspectos de su pensamiento; éste nunca hubiera aceptado ni el planteamiento ni los resultados del hitlerismo (Lefebvre, 1975: 189 y ss.). Prueba de la arbitrariedad de esta interpretación es la que hace Lukács; ésta es importante no tanto por el valor específico para la comprensión de Nietzsche, como por el efecto negativo que ha producido sobre todo en el marxismo. Se ha advertido muchas veces que, en realidad, coincide esta interpretación con la nazi, con la única diferencia de que el signo positivo se convierte en negativo. Nietzsche sería el pensador del irracionalismo burgués del período imperialista. La falsedad del sistema social burgués encuentra en la obra de Nietzsche su expresión más nítida y a la vez más lejana de la razón. La escuela de Francfort no aceptó esta interpretación de Lukács y más bien sintió su deuda con Nietzsche a propósito de la dialéctica de la ilustración, reconociendo haber heredado de él la visión heracliteana del devenir en el que la historicidad y el nihilismo se encuentran estrechamente vinculados (Vattimo, 1987: 173).

La tercera interpretación ha sido la existencialista. K. Jaspers comprende a Nietzsche trascendiendo los resultados de su pensamiento e intentando ir a la médula de su filosofar; éste supera los límites establecidos por los valores y verdades existentes. Para

Jaspers, lo central en Nietzsche es que la voluntad de verdad es, a la larga, voluntad de muerte; por tanto la pasión de verdad lo es de muerte. Frente a esa voluntad de muerte, Nietzsche proclama la voluntad de vida y poder, plasmados en el superhombre, la trasmutación de los valores y el eterno retorno. Para Heidegger, Nietzsche es un metafísico junto a Platón y Aristóteles. Y ello porque destruyó el mundo suprasensible platónico y cristiano del ser. Nietzsche vió el lado débil de todo este universo espiritual de Occidente. Pero, al tratar de rehacer su mundo nuevo, cayó en el pensamiento metafísico combatido. La voluntad de poder es el carácter fundamental del ser en su totalidad organizada que se ama a sí misma y se perpetúa en el eterno retorno. También esa voluntad es el criterio de verdad tanto en el conocimiento como en el arte, o sea, en la transfiguración de la vida. Arte y verdad son las formas como la voluntad de poder toma posesión de sí misma. El influjo de Nietzsche en el existencialismo va por la línea de la descalificación de la razón. Si la obra de Hegel fue el triunfo de ésta, la obra de Nietzsche, como también la de Kierkegaard, es la protesta del hombre y de la vida contra las pretensiones de la razón. Contra ésta, el individuo esgrime la libertad y el rechazo del sistema; y esto sin intentar demostrarlo racionalmente porque sería caer otra vez en la trampa; de ahí el carácter poético, alegórico y artístico de la obra de Nietzsche, como lo será también la de Sartre. A este respecto se pregunta K. Löwith si Nietzsche es un gran pensador o un poeta. Y responde que, al lado de Aristóteles o Hegel, parece un filósofo diletante; junto a Sófocles o Hölderlin se muestra como un poeta valioso, pero con el ropaje postizo de las vivencias intelectuales. Lo fuerte de Nietzsche es ser un verdadero amante de la sabiduría que va tras lo permanente, deseoso, por ello, de superar tanto su tiempo como la temporalidad en general. Aparte de la aproximación existencialista de Lowith hacia Nietzsche, es preciso constatar la lectura en esta clave que hicieron W. Struve, L. Giesz, W. Relm y J. Lavrin.

Es imposible en este momento hacer un recorrido exhaustivo de las influencias de Nietzsche. Es como una corriente caudalosa que alimenta multitud de ríos. En ese sentido se le ha comparado a Marx y a Freud. Los tres son maestros de la sospecha y cada uno, desde su perspectiva, ha hecho una crítica a las "verdades eternas" que parecían sostener la cultura occidental. Debajo del orden, de la moral y de la religión, amparados por la razón, laten engaños que estos pensadores han puesto de manifiesto. Su importancia en la historia de la filosofía contemporánea ha sido analizada en profundidad por Jaspers (1972: 308 y ss.). Por lo que a Nietzsche respecta, su influencia se hizo sentir en el ámbito artístico, como acaba de señalarse. Fue un opositor al idealismo siguiendo en esa línea tanto a Schopenhauer y Wagner como a Kierkegaard. Su pronunciamiento contra la razón y en favor de la vida hicieron de él una especie de Rousseau alemán volteriano con rasgos místico-religiosos. Esa actitud influyó en los moralistas franceses y en escritores rusos como Tolstoi y Dostoievsky. Estimuló a los grandes escritores del siglo XX: de Kafka a Musil, de Rilke a Thomas Mann, de Sfrindberg a Gide. También los teólogos dejaron sentir la crítica implacable de Nietzsche al cristianismo: O. Flake, W. Weymann-Weyhe, E. Benz, K. H. Volkmann-Schluck, W. Nigg, P. Tillich, B. Welte, G. G. Grau, E. Biser, H. Wein, F. Ulrich, P. Valadier, H.

Blumemberg. Todos ellos, con diversas perspectivas, se han hecho eco de la renovación que las ideas de Nietzsche han tenido en orden a una interpretación más genuina, y conforme a las fuentes, del cristianismo.

La influencia de Nietzsche puede seguirse también en las corrientes del positivismo y materialismo evolucionista modernos. De una manera especial se ha anticipado a los movimientos del neopositivismo y estructuralismo actuales influyendo en ellos. Su doctrina nominalista que reduce el pensamiento y los conceptos a nuevos signos plasmados en el lenguaje, su afirmación de que la gramática es la metafísica popular, encuentran su desarrollo en la filosofía analítica. Después de la Segunda Guerra Mundial, el interés por Nietzsche abundó en toda Europa, especialmente en Francia, Italia y Estados Unidos. Una larga serie de especialistas en estos países ha estudiado tan profusamente su pensamiento que es difícil no encontrar realizada cualquier perspectiva sobre él.

2
El irracionalismo existencial de S. Kierkegaard

2.1. Introducción

Los irracionalismos de Schopenhauer y Nietzsche se decantaron frente al idealismo racionalista de Hegel. Igualmente lo hizo el de Kierkegaard, pero desde otra perspectiva. La omnímoda voluntad de Schopenhauer fue la antítesis de esa razón endiosada de Hegel que era el punto de referencia de donde todo partía y adonde todo volvía. Schopenhauer hizo de la voluntad el ser supremo en cuyo seno aparece tenue y tardíamente una luz que es capaz de negar, en el ámbito humano, esa soberanía de la voluntad. En ésta se unifican todos los seres de forma que la individualidad aparece como una forma engañosa. La salvación consiste en compartir ese ser último que somos todos, negando la voluntad individual. La razón, pues, tiene sólo un sentido auxiliar en orden a clarificar el camino de negación de la voluntad. Nietzsche, impactado por el irracionalismo de la voluntad schopenhaueriana, siguió a ésta en un principio, pero cambió radicalmente su sentido. Es preciso afirmar esa voluntad universal y en eso nos va el destino y la felicidad, por mucho dolor que eso cueste. No hay otra alternativa. La voluntad de poder es el hecho metafísico universal y, en su afirmación más vigorosa, se decantan los hombres mejores, aquellos que aman apasionadamente la vida hasta empujarla a formas superiores. Tal es el camino del superhombre. A diferencia de Schopenhauer, el valor del individuo en Nietzsche va tomando cuerpo al filo de esa afirmación de la voluntad; a mayor afirmación de ésta, mayor individualidad. Es justamente el procedimiento contrario a Schopenhauer, para quien a mayor negación de la voluntad, mayor negación del principio de individuación. Pero el irracionalismo de ambos va por la misma línea: la voluntad ha arrinconado la razón. Cuando ésta ha querido emanciparse de aquélla, ha causado un enorme trastorno cambiando los valores y convirtiendo al hombre en un ser hierático y desecado. Tanto Schopenhauer como Nietzsche son una réplica al idealismo de Hegel, que se empeñó en forzar la marcha del mundo y de la vida por un elemento extrínseco a éstos: la razón. Para Nietzsche, el predominio de ésta sobre la tragedia, en Grecia, trajo el comienzo de la decadencia. Ésta empieza con Sócrates, sigue con Platón y el pensamiento cristiano hasta llegar a su culminación en Hegel. Nietzsche echa mano del elemento dionisíaco para sacar del marasmo la vida y el pensamiento occidental usando la razón apolínea como un nuevo

correctivo para encauzar esa fuerza maravillosa de la vida.

Kierkegaard se enfrenta igualmente a la apoteosis del racionalismo idealista de Hegel, pero no en cuanto éste haya negado la vida, sino en cuanto ha pasado por alto el valor supremo de la existencia humana. El pensamiento, guiado de la mano de Hegel, ha padecido de espejismo intentando fundar y ordenar la realidad. En esa operación quedó fuera la existencia individual que por naturaleza es refractaria a la unificación del pensamiento. La filosofía de Kierkegaard es un reclamo de los derechos del individuo, del ser existente, frente a esa arrolladora razón que unifica en sí todos los seres en orden a un sistema universal. Todo hombre es una realidad irreductible. Entre Schopenhauer y Kierkegaard, Nietzsche es el término medio. Schopenhauer quería la unificación de los individuos en un ser universal al que se accedía por la compasión. Nietzsche se negó a esa unificación, postulando una vida universal jerarquizada cuyos más altos representantes eran los hombres que individualmente destacaban en la afirmación de la vida. Kierkegaard prescinde de ese ser universal llamado voluntad de poder o vida universal; teniendo delante el atropello hegeliano de la idea absoluta que se constituye a sí misma eliminado la individualidad de los seres en una forzada unificación, reclama el derecho inalienable de la existencia humana a constituirse en un ser único e insustituible. Y aquí está el sesgo específico de su irracionalismo. Mientras el de Schopenhauer y Nietzsche acentúa la primacía de la voluntad y la vida frente a la razón, el de Kierkegaard reclama la superioridad de la existencia sobre el pensamiento, sobre la razón. La realidad individual es suprarracional; de nuevo la razón adquiere aquí un papel auxiliar, esta vez no al servicio de la vida sino de la existencia humana.

A partir de aquí pueden apreciarse los matices y perspectivas de este irracionalismo de Kierkegaard. Va tocando cada uno de los aspectos o caracteres de la existencia humana, mostrando la incompetencia de la razón para aclarar su naturaleza. De modo que si el irracionalismo de Schopenhauer y Nietzsche tiene un carácter vitalista, el de Kierkegaard muestra más bien un sesgo individual, humanista, existencial; y también trágico porque precisamente esa excepción ontológica que supone el ser humano, lo hace irreductible al conocimiento, a la analogía con otros seres. Y de ahí se abre el camino a lo trágico, a la soledad existencial. La razón tiene que deponer aquí sus armas y rendirse. Ha de aceptar que hay otras instancias superiores a ella en orden a la comprensión de lo real. Se acabó su soberanía sobre los dominios del ser y del conocer.

Kierkegaard se sumerge en este irracionalismo existencial, explorándolo desde diversas perspectivas. En primer lugar, se enfrenta a la razón especulativa hegeliana que quiere comprender la realidad sólo desde el pensamiento. Kierkegaard niega que la realidad pueda ser completamente aprehendida por la razón, que sea identificada en última instancia con el desarrollo de la idea. La razón tiene derecho en el campo de la ciencia empírica y en el de la lógica, no en el de la realidad existencial; ha padecido de espejismo creyendo que nada se le resiste, como si todo tuviese que encontrar en ella claridad y justificación. Pero la existencia es tan espesa y tan terca que se hace refractaria al pensamiento. Y para llegar a ella es preciso diseñar la otra vía. Esto es lo que el endiosamiento de la razón no permite. Kierkegaard rechazó la posibilidad de comprender

el orden existencial por medio de juicios especulativos; de esta forma mostró ese otro camino que se adecua a la existencia y que adolece de un espectro tan amplio que va de la duda a la fe, de la desesperación a la confianza, de la decisión al compromiso. Todos ellos forman el "pathos" existencial, que es una alternativa muy superior a la vía del conocimiento.

Esta superación de la razón tiene, como se va a ver enseguida, aplicaciones en el orden metafísico, gnoseológico, antropológico y ético. Y hasta va a jugar un papel decisivo en el ámbito religioso cuando el hombre diseñe su camino de acercamiento a Dios. Kierkegaard elimina en este sentido el papel preponderante que la razón se ha querido dar a sí misma en orden a clarificar y facilitar ese acceso. La teología natural o teodicea recibe de él un varapalo definitivo. Querer demostrar la existencia de Dios por pruebas racionales es un absurdo. Toda prueba sobre una cosa supone la existencia de esa cosa y parte del hecho de que existe. El argumento ontológico, defendido por Spinoza, los racionalistas y el idealismo, es un sofisma. Porque la existencia que sigue a la esencia es puro concepto, una forma a priori o modo de ser ideal; éste cae de lleno en el orden de las esencias y no determina ninguna existencia real y concreta, incluida la divina. La existencia de Dios sólo se manifiesta en el salto de la fe y en el absurdo de la razón. Pero, además, una vez dado el salto y llegado a Dios, la razón sigue incapacitada para decir algo acerca de la esencia divina. Dios es el gran desconocido, el esencialmente otro, el trascendente. De nuevo quiebran aquí la analogía y el principio de causalidad; éstos no pueden acortar distancias y ofrecer algún inadecuado conocimiento de la esencia divina. Entre Dios y el hombre se abre una quiebra metafísica y psicológica insalvable, una diferencia cualitativa absoluta. De nuevo tiene que aparecer la fe y llevar la iniciativa para salvar ese abismo. La razón no puede ni siquiera pensar esa heterogeneidad insondable; más bien debe estar a expensas de la fe y prestar su ayuda en cosas y momentos circunstanciales. ¿Cómo va a comprender la inteligencia lo absolutamente diferente? La fe se presenta así como la paradoja que trastoca la razón. Pero esto no es puro irracionalismo. Lo que Kier-kegaard señala son los límites de la razón. Hay realidades que sobrepasan el ámbito racional y la razón ha de admitir que hay un orden de verdad que la sobrepasa. De ahí que el irracionalismo de Kierkegaard no sea excluyente. Así lo han interpretado J. Collins, T. Haecker, W. Ruttenbeck, M. Thust, C. Fabro, V. Melchiore…

La posición irracionalista de Kierkegaard viene determinada por tres factores que son en definitiva las fuentes de su pensamiento existencial. En primer lugar, su propia personalidad, que fue el trasfondo filosófico de su pensamiento. La mayoría de los filósofos ha proyectado éste hacia la realidad exterior tratando de comprenderla y llegando así un conocimiento sistemático de la misma. Pero ha habido algunos que han hecho filosofía de la propia vida personal y han orientado su reflexión hacia dentro. Allí se han encontrado con una experiencia imposible de plasmar en conceptos generales. El saber se ceñía a experimentar la propia personalidad. Y por mucho que trataran de hacerse comprender, quedaba un reducto fundamental reacio al conocimiento objetivo. Este es el caso de Kierkegaard como lo fue el de san Agustín o el de Nietzsche. Así llegó

a Kierkegaard al concepto de individuo, que, entrando de lleno en la metafísica, dejaba un resto inexpugnable de irracionalidad. Al defender este concepto básico, chocó con el racionalismo hegeliano que lo negaba de raíz. Este enfrentamiento con Hegel es la segunda fuente del pensamiento de Kierkegaard. Dada la importancia del hegelianismo en Dinamarca y en toda Europa, Sören tuvo que hacer un esfuerzo gigantesco para rescatar la realidad individual diluida en el sistema abstracto hegeliano. En esta tarea, encontró un poderoso aliado que fue la tercera fuente de su pensamiento: la concepción cristiana del hombre. El cristianismo luterano de Kierkegaard le llevó a enfrentarse directamente con Dios sin mediaciones sacramentales e institucionales. De ese encuentro inmediato, el concepto de individuo salió fortalecido. Porque el yo se crece en la comunicación directa con el Tú absoluto. De esta nueva fuente de identidad personal emerge un elemento más de irracionalidad: la fe.

2.2. Función subsidiaria del pensamiento en la metafísica

2.2.1. Primacía de la existencia sobre el pensamiento

El pensamiento metafísico de Kierkegaard, en un principio, nace como de rebote frente al posicionamiento de Hegel. La tentación de fondo del idealismo es identificar ser y pensar, orden lógico y orden real. Para Hegel, todo lo racional es real y lo real es racional. Esta identificación hace salir perdiendo a cada uno de los dos miembros. Pierde lo real pues la lógica no admite la contingencia y el devenir que son esenciales a la realidad. Pierde la lógica, pues cuando ésta admite en su seno lo real, introduce algo extraño que el pensamiento no puede asimilar: lo inmediato, lo contingente, lo cambiante. Al hacer esto, Hegel induce a confusión pues introduce el movimiento en la lógica, lo cual es imposible. El movimiento está formado por acontecimientos sucesivos y en lógica no hay acontecimientos, sino pensamientos o esencias que son siempre pero que no existen, que no acaecen. Esos pensamientos se relacionan racionalmente unos con otros, pero no se mueven, no acaecen sucesivamente:

> Pero, a pesar de todo lo que digan, en la Lógica no debe *acaecer* ningún movimiento; porque la Lógica y todo lo lógico solamente *es*, y precisamente esta impotencia de lo lógico es la que marca el tránsito de la Lógica al devenir, que es donde surgen la existencia y la realidad… Todo movimiento –si se nos permite emplear momentáneamente esta expresiónes un movimiento inmanente, lo que en el sentido más profundo significa que no es ningún movimiento. Para convencerse de ello no se necesita más que considerar que el concepto mismo de movimiento es una trascendencia que no puede encontrar cabida en la lógica (Kierkegaard, 1986, *El concepto de la angustia*, VII: 114-115).

La expresión más clara de la lógica es aquel dicho de los eleáticos "nada nace, todo es" que aplicaron equivocadamente a la existencia. El problema del movimiento es cómo el mundo llegó a la existencia y por qué antes no existió.

Kierkegaard rechaza pues la identidad hegeliana de pensamiento y ser. No es lo mismo el pensamiento de una flor que la existencia de esa flor. En el orden de las ideas es donde tiene validez la identidad de pensamiento y ser. El bien, la belleza, la justicia… son cosas tan abstractas que son indiferentes respecto a la existencia; como ésta lo es respecto al pensamiento. Por eso Hegel tiene que eliminar de su sistema las cosas particulares existentes, los individuos concretos. Propiamente, no tienen realidad; son meras manifestaciones fenoménicas de la idea, que es lo verdaderamente real. Esta idea sí que se identifica con el pensamiento. Pero la existencia de una cosa es bien distinta de la existencia ideal o pensamiento de esa misma cosa. ¿Acaso existe el bien porque yo lo piense? De ninguna manera. Pues lo mismo puede decirse de la existencia: ¿existo yo porque pienso mi existencia? En absoluto. Más bien sucede lo contrario: justamente porque existo y tengo capacidad cognoscitiva es por lo que puedo pensar mi existencia. Por tanto la existencia disocia la identidad ideal de pensamiento y ser. Es preciso que yo exista para que pueda pensar. La existencia concierne siempre a lo particular; lo abstracto, lo ideal, no existe; lo cual no quiere decir que no tenga realidad; la tiene: es una realidad posible, esencial, pero no existencial. Pensamiento y ser son idénticos cuando se refieren a cosas abstractas cuya existencia afecta sólo al ámbito del pensamiento (Suances Marcos, 1998: 142). En este punto, Grecia estuvo en las antípodas del idealismo moderno. Para los griegos, la dificultad consistía precisamente en ganar lo abstracto y abandonar la existencia de lo particular. Para el idealismo, por contra, la dificultad está en alcanzar la existencia, lo particular:

> La tesis filosófica de la identidad de pensamiento y ser es exactamente lo contrario de lo que parece; significa que el pensamiento ha abandonado completamente la existencia y que ha emigrado a un recién descubierto sexto continente donde se basta completamente a sí mismo en la identidad absoluta de pensamiento y ser. En la abstracción, la existencia acaba por convertirse, en el seno de la irrealidad metafísica, en el mal y, en sentido humorístico, en una cosa extremadamente molesta con la que sería ridículo entretenerse (Kierkegaard, 1986, *Post-scriptum definitivo y no científico a las "Migajas filosóficas"*, XI: 30).

El intento de unir pensamiento y ser es lo que ha dado lugar al sistema especulativo. Éste trata de objetivar la totalidad de la realidad plasmándola en un sistema coherente de pensamiento. Aquí, pensamiento y realidad quedan perfectamente acoplados el uno al otro en una indisoluble unidad. Pero el precio de ésta es la exclusión de lo particular, de lo existente, con su carga de intermitencia e imprevisibilidad. Un ser existente es impredecible en su actuar; su existencia se compone de pasos inconexos y su fin es incognoscible. La trayectoria de un ser existente es algo en devenir cuyos pasos son

imposibles de prever. La existencia lleva siempre consigo un reducto incognoscible. Y esto es algo que un sistema no puede soportar porque en él todo tiene que ocupar un específico lugar acorde con su naturaleza. Lo desconocido sería un desafío a ese ideal de coherencia y unión. Por eso, la condición para el sistema es renunciar a lo existente, es decir, a lo que cambia, a lo impredecible, a lo inacabado.

La idea propia del sistema es unir pensamiento y ser. Pero la existencia es justamente aquello que separa a éstos. Lo cual no quiere decir que la existencia sea rebelde al pensamiento, sino que ella ha disociado y disocia al sujeto respecto del objeto, al pensamiento respecto del ser. El pensamiento puro se identifica con su objeto; y en esta identificación *está* su verdad; no hay fisuras entre ambos porque vienen a ser lo mismo. Por tanto es una verdad tautológica. Pero este pensamiento objetivo no tiene relación con lo existente, con lo concreto. Es pura tautología. Esto quiere decir que el sistema es un todo coherente igual que el de las ciencias abstractas (v. g.: la matemática). La lógica de Hegel es la expresión de esta unidad semejante a la ciencia exacta. Y para él fue la lógica la más alta expresión de su pensamiento. Pero un sistema lógico no puede contener las particularidades y la imprevisibilidad de los seres existentes. Cuando Hegel introduce el movimiento en su lógica, crea una enorme confusión porque el movimiento es algo ajeno a la estructura del pensamiento puro y en cambio algo propio de la esfera del devenir. El movimiento, en la lógica, es pura relación de pensamientos, no sucesión de hechos. La lógica es indiferente a la existencia y en eso se asemeja a la matemática. Hegel cree que la superioridad de la lógica y de la ciencia exacta consiste en que su objetividad deja de lado lo existencial, lo particular. Así la existencia se hace refractaria al sistema (Suances Marcos, 1998: 143-144). No puede haber, pues, un sistema de existencia:

> Quien dice sistema dice mundo cerrado, pero la existencia es justamente lo contrario, un mundo abierto. Abstractamente, sistema y existencia no pueden pensarse juntos porque, para pensar la existencia, el pensamiento sistemático debe pensarla como suprimida, es decir, distinta a como es dada de hecho. La existencia separa las cosas y las mantiene distintas, el sistema las coordina en un todo cerrado (Kierkegaard, 1986, *Post-scriptum definitivo y no científico a las "Migajas filosóficas"*, X: 112).

Este es el error de Hegel, querer introducir el devenir, los existentes, en un sistema. Si éste quiere ser tal, tiene que ser algo acabado, cosa que por naturaleza no lo están el devenir ni la existencia; luego no puede haber un sistema que contenga éstos. Al intentar hacerlo, Hegel ha hecho tanto de la existencia como del devenir algo abstracto, inmóvil, ideal. La existencia no puede ser conceptualizada y por tanto introducida en el sistema, salvo que también ella sea reducida a concepto, que es lo que hace el ontologismo.

La confusión en toda la doctrina de *el ser en* lógica proviene de que no siempre se tiene en cuenta que en este ámbito, en la lógica, se opera siempre con el "concepto" de existencia, no con las cosas existentes. Pero *este concepto* de existencia es una idealidad

y la dificultad estriba justamente en saber si la existencia entra en el concepto. Si entra, entonces Spinoza tiene razón cuando dice: "essentia involvit existentiam", la esencia conlleva la existencia, o sea, la existencia conceptual, ideal. Por todas partes, en el plano de la idealidad, el principio es que la esencia es la existencia, si es lícito emplear así el concepto de existencia. En esta misma línea puede interpretarse la fórmula de Leibniz "Si Dios es posible, es necesario". Esta fórmula es exacta en cuanto que nada se añade al concepto de Dios, tenga éste existencia o no la tenga. Da lo mismo, pues la existencia a que hace alusión es la existencia del concepto, la existencia ideal. Pero, a su vez, Kant también tiene razón cuando dice que "la existencia no añade ninguna nueva determinación de contenido al concepto"; evidentemente Kant está pensando en la existencia como cosa que no entra en el concepto, es decir, piensa en la existencia empírica. La existencia, pues, no entra en el concepto:

> Pero la existencia corresponde a la realidad particular; el individuo, como ya lo constata Aristóteles, queda fuera o, al menos, no entra en el concepto. Para un individuo, animal, vegetal o humano, la existencia (ser o no ser) es algo muy decisivo; el hombre individual no tiene sin embargo, que yo sepa, una existencia conceptual (Kierkegaard, 1961, III: 300).

2.2.2. Unión de ser y pensar en el sujeto existente

Y es justamente en el hombre, sujeto individual, donde se esclarece y profundiza más esta ilegítima identificación de ser y pensar. Porque precisamente él es a la vez sujeto pensante y existente. Pero es lo primero porque previamente es lo segundo. En el dominio de los seres particulares existentes, el hombre es a la vez un ser pensante y existente. No está del todo ni en el dominio de las ideas ni en el de las cosas imperfectas que no piensan. ¿Se identifican en él ser y pensar? De ninguna manera. Un hombre particular existente no es una idea, no es un pensamiento. Su existencia es cosa bien distinta a la existencia ideal del pensamiento. Existir, en el sentido de ser este hombre particular, es una imperfección con respecto a la eterna idea platónica de "Hombre"; pero es una perfección con respecto a cualquier cosa existente particular no pensante, como una roca. Su existencia es una especie de estado intermedio entra la idea eterna y la nada. Por tanto no hay identidad en él entre su existencia y su idea o pensamiento. ¿Acaso existo yo porque pienso mi existencia? En absoluto. Es justo lo contrario: porque existo de forma que mi existencia contiene la cualidad de pensar, es por lo que puedo pensar mi propia existencia. Es preciso que yo exista para que pueda pensar. Existir como hombre particular, tal como yo soy, no es una existencia tan imperfecta como la de una roca, pero tampoco es la realidad ideal del "Hombre puro y eterno" que no existe. La existencia humana conlleva la idea, sin ser sin embargo la existencia propia de la idea. El hombre como existente ocupa un lugar intermedio: participa de la idea, pero no es la idea.

En el sujeto existente se realiza, pues, la unión de pensamiento y realidad. La existencia liga el hecho de pensar y el hecho de existir, haciendo del existente un sujeto pensante. Existen pues las dos esferas, la de la abstracción y la de la realidad, la del pensamiento y la del ser. La esfera del pensamiento puro en la que se encerró el sistema hegeliano tiene un talón de Aquiles: explicar cómo ese pensamiento puro se refiere a un existente, cómo entra en contacto con él. Para eso no tiene respuesta ni solución; lo que hace es diluir esa existencia incorporándola al mundo del pensamiento como un objeto más; con lo cual ha eliminado la característica más importante de su ser. Pensar la existencia abstractamente es suprimirla; porque ésta es inconcebible de manera lógica o abstracta. El existente es un ser que comienza en el tiempo sin saber cómo ni por qué; aparece sin causas que lo justifiquen. En su devenir es imprevisible. No se sabe qué camino va a tomar y actúa de modo recurrente, contradictorio e intermitente. Y su fin también es incognoscible. No sabe cuándo va a desaparecer y si ha cumplido o no con su destino. Todo esto hace que su ser real y concreto se muestre refractario al pensamiento para el que todo es armonía y previsión. El ser existente es por tanto oscuro, se rebela contra la claridad del pensamiento. El pensamiento abstracto es incapaz de dar cuenta de lo concreto, del devenir particular de un ser existente con sus avatares e improvisaciones. A la claridad de la abstracción, la existencia de lo concreto contrapone su rebelde oscuridad.

Pero el racionalismo y los idealistas han primado el pensamiento abstracto haciendo coro con los científicos que desprecian orgullosamente la existencia como algo que no merece atención. Pero esos pensadores abstractos, por mucho que lo sean, no dejan de ser seres existentes teniendo que vivir por fuerza divididos al dar más importancia al pensamiento que a la vida misma; este desacuerdo entre pensamiento y vida denigra su condición humana:

> Cuando se mira a un pensador abstracto que no quiere claramente reconocer y confesar la relación de su pensamiento abstracto con su propia existencia, vemos en él un espíritu notable pero no deja de producir una impresión cómica; pues está a punto de dejar de ser hombre. Mientras que un hombre real, síntesis de lo finito y lo infinito, encuentra justamente su realidad en salvaguardar esta síntesis estando infinitamente interesado en existir, dicho pensador abstracto tiene una doble naturaleza: es un ser imaginario que vive en el puro ser de la abstracción y es a veces una triste figura de profesor cuyo yo abstracto se desprende igual que su bastón (Kierkegaard, 1986, *Post-scriptum definitivo y no científico a las "Migajas filosóficas"*, XI: 2).

Cuando la existencia se contradice con el pensamiento estamos en presencia de un profesor. El pensamiento puro desconectado de la existencia es sólo una quimera y curiosidad psicológica.

El interés supremo para el existente es existir. El sujeto pensante es existente y sólo los pensadores sistemáticos hacen caso omiso de su condición humana para llegar a ser

especuladores puros. El sujeto existente piensa de modo intermitente y discontinuo; su pensamiento no es un todo coherente sino una serie de trazos discontinuos. Pero más vale ser un intermitente espíritu pensante que un yo puro y absoluto. Éste es un puro artificio mental. Contrasta esta separación entre pensador y existente que hace el idealismo con la recia concepción griega del filósofo. Éste era un hombre atado a la vida y a sus ocupaciones. Su saber lo plasmaba en proyectos útiles. Allí el pensador era el que existencialmente tenía una vida más rica y apasionada. Para ser un buen pensador o maestro había que serlo existencialmente. El mejor ejemplo de esto fue Sócrates. Ya en Platón comienza la quiebra del pensamiento existencial. Sólo Sócrates fue capaz de mantenerse en el filo de lo existencial, de lo presente, poniendo en acto su pensamiento sin echar mano de sistemas ni dogmatismos. Platón en cambio comenzó a retirarse del ajetreo vital para ir incubando una ilusión que dio lugar a una doctrina. Poco a poco perdió de vista lo existencial cristalizando sus ideas en un sistema. Esto, elevado a la enésima potencia, es lo que ha hecho el idealismo al potenciar sobremanera el pensamiento puro; éste ha sido puesto como fin supremo de la vida terminando por asfixiar el hálito irracional e imprevisible de ésta.

2.2.3. Características del "pathos" existencial

Todo esto le lleva a Kierkegaard a poner de relieve el pathos existencial del sujeto frente a la primacía del pensamiento. La ley de la existencia es que primero es la vida, después el conocimiento. El pensamiento moderno ha invertido esa ley de forma que no sólo prima al conocimiento sobre la vida, sino que hace de aquél el medio para crear ésta. Es decir, ha invertido el orden haciendo del pensamiento lo primario y de la vida, es decir, de la pasión, el entusiasmo, el dolor, el pathos…, lo secundario. Dicho de otra manera, el pensamiento especulativo no ama, ni cree, ni sufre, ni padece; sólo le importa el lugar que la fe, el amor, el dolor, el gozo, etc… ocupan en el sistema. Pero esto es algo ilusorio y paradójico. Es como aquel que le interesa más la crítica del arte que el sentimiento de éste. Lo verdadero es el sentimiento de lo bello, la creación artística. Por añadidura vendrá luego la teoría del arte. Y lo mismo en las demás cosas. Pero la garantía para construir una teoría, un conocimiento sistemático, es inmovilizar el objeto, hacerlo inerte para poderlo enmarcar en un cuadro sistemático. En cambio los objetos reales son vivos, están en devenir, no se dejan encuadrar; quien verdaderamente llega a ellos no es el pensamiento objetivo, es el sentimiento vital que empatiza con ellos. Por eso los seres vivos se resisten al conocimiento. La teoría y el conocimiento sistemático son como una gramática muy bien hecha sobre una lengua viva; ésta, al cabo de cierto tiempo, desborda los límites gramaticales. Es la gramática la que ha de estar al servicio de la lengua y no ésta al de aquélla. Igualmente el pensamiento debe estar al servicio de la vida.

El pensador especulativo hace una dicotomía entre su existencia personal y su

pensamiento. Éste no roza aquélla. En cambio el pensador existencial desarrolla su pensamiento describiéndose a sí mismo; en su interioridad, se encuentra con las categorías existenciales. Pero al hacer esto, no desarrolla un pensamiento solipsista, sino que actúa como paradigma para el resto de los hombres; pues las coordenadas existenciales son idénticas para todos éstos. Aquí el pensamiento emana de la realidad existencial del pensador:

> Oratio, tentatio, meditado faciunt theologum (la oración, la tentación, la meditación hacen al teólogo); un pensador subjetivo tiene por lo tanto, necesidad de imaginación, de sentimiento, de dialéctica, en su interioridad existencial apasionada. Pero la pasión es el alfa y el omega, pues es imposible pensar de manera existencial la existencia sin apasionarse; la existencia es, en efecto, una inmensa contradicción de la que el pensador subjetivo no tiene que hacer abstracción para salir de ella a su gusto, sino que tiene por tarea permanecer en ella (Kierkegaard, 1986, *Post-scriptum definitivo y no científico a las "Migajas filosóficas"*, XI: 50).

Es imposible existir sin pasión cuando se es consciente de la existencia. Lo que le ocurre a la mayoría de los hombres es que viven dormidos, insensibles a los problemas de la existencia. El pensador existencial es consciente de sí mismo y de sus contradicciones y eso hace su tarea apasionada. Hay una diferencia entre el pensador existencial y los demás: el científico, el historiador, el poeta…; y es que la existencia, en éstos, no forma parte de su pensamiento; aquélla no interesa; lo que importa es el contenido, la doctrina, el mensaje que se trae entre manos. En cambio para el pensador existencial, la existencia es algo intrínseco a su pensamiento. Su tarea es comprenderse a sí mismo en la existencia. Es muy fácil pensar la contradicción desde fuera; el pensador existencial la piensa desde dentro, inmerso en ella. Su problema es plasmar en el pensamiento las vivencias contradictorias existenciales. Este es su reto. Mientras el pensamiento abstracto tiene por tarea explicar abstractamente lo concreto, el pensador subjetivo tiene la tarea inversa de comprender lo abstracto de manera concreta.

¿Cuáles son los factores que dan pasión a la existencia? En primer lugar, que esté ordenada, o que no lo esté, a un fin absoluto. Porque la tensión de orientar las vivencias de la vida a ese fin eterno llega al máximo. Relativizar y subordinar los acontecimientos de la temporalidad a un valor definitivo es introducir en la existencia una tensión formidable. Más aún, en esa tensión, nunca se está seguro; nos asaltan continuamente la duda y la idea del error. ¿Cuándo podremos estar satisfechos de haber abordado ese objeto al que parece que nunca llegamos del todo? A semejanza de Sócrates, hay que estar siempre buscando, preguntando, sin poder instalarse de modo definitivo en una determinada posición. Nadie ni nada puede certificarnos de estar en el camino recto. Tocante al destino eterno, nuestra interioridad sólo puede darnos ciertos signos de tranquilidad; pero es preciso trabajar y saber interpretarlos en cada momento. El existente tiene en esto que habérselas consigo mismo sin poder asirse a un criterio externo. Por

otro lado, tampoco se puede manifestar esta tensión al exterior. Un hombre convencido de este fin absoluto hará su trabajo, y desempeñará su papel en la familia, en la sociedad etc., como cualquier otro. No habrá signo exterior que lo distinga. Lo que este hombre hace es no dar valor absoluto a ninguna cosa finita: ni a la riqueza, ni a la salud, ni a los seres queridos. Y esto le da una tensión inacabable que en nada se trasluce hacia fuera. La manera de saber si el norte de la existencia es el fin absoluto es que ningún bien finito se resista. Y esto no vale hacerlo de vez en cuando. Se trata de permanecer entre los fines relativos refiriéndolos al absoluto. Vivir en el mundo sin ser de él. Y aquí no hay conciliación posible: el "telos" absoluto y la existencia temporal no pueden vivir armónicamente en la temporalidad. ¿Hay alguna recompensa de esta actitud durante la vida mortal?:

> Pero preguntémonos, ¿cuál es la ganancia máxima del hombre que se refiere al telos absoluto? Desde el punto de vista de lo finito, no hay nada que ganar, sino más bien que perder. En la temporalidad, *la espera* de una felicidad eterna es la suprema recompensa, porque una felicidad eterna es el "telos" absoluto y el signo de que uno se refiere a lo absoluto es que no sólo no tiene recompensa que esperar, sino que tiene todavía que soportar el sufrimiento. Si el individuo no se contenta con este lote, eso significa que regresa a la sabiduría del mundo, a la espera judaica de las promesas para esta vida, al quiliasmo… (Kierkegaard, 1986, *Post-scriptum definitivo y no científico*..., XI: 97).

La falta de adecuación entre el "telos" absoluto y la temporalidad hace que la existencia tenga una dimensión patética y otra cómica. La patética es la que Kierkegaard acaba de exponer: tener que trabajar sin descanso refiriéndolo todo al fin absoluto, a sabiendas de que nunca se va a llegar a la meta. La cómica es un desahogo de este continuo esfuerzo. Nadie tiene más humor que el que lleva una vida seria. Porque sabe de la relatividad de las cosas en contraste con lo que él experimenta por dentro. Para Kierkegaard, la figura de Sócrates es elocuente en este sentido. Por un lado, vivía de forma absoluta su entrega al "daimon" divino; a eso sacrificó todo. Por otro, el reflejo de esta actitud hacia el exterior resultaba cómica. No parecía tomarse en serio a su familia, a sus discípulos, a la "polis"… Bromeaba e ironizaba con todo. Su vida parecía una broma y en cambio era lo más serio. Internamente el "daimon" ocupaba el lugar absoluto; todo lo demás era relativo. En la base o fundamento de esta simultánea actitud patética y humorística late la desproporción, la contradicción entre lo absoluto y lo relativo, lo temporal y lo eterno.

Una segunda característica del "pathos" existencial es la paulatina transformación de la vida. No vale sólo contemplar la seriedad de la existencia. Es preciso un compromiso, una transformación. Y esa transformación empieza por uno mismo. El "pathos" estético y el científico se expresan en palabras o en concepciones abstractas; más bien se ha de abandonar la realidad individual para acceder a esos niveles de conocimiento; en ellos, el autor es algo secundario; lo principal es la bella composición o la concepción objetiva. En

cambio el "pathos" existencial se refiere fundamentalmente a la existencia del individuo en orden a una transformación de ésta conforme al "telos" absoluto. Esta transformación se plasma sobre todo en el terreno ético. Donde interviene la ética, la atención se centra sobre el individuo y su conducta. Ésta no importa en la metafísica o en la ciencia; en cambio en la ética es lo primero. Si el filosofar no es algo fantástico, debe expresar la concepción ética que el sujeto se hace de la vida. El hombre no existe como ser metafísico, sino como sujeto ético. Y para la ética, el esfuerzo constante es la conciencia de ser existente; y el continuo aprendizaje expresa la realización nunca acabada en tanto el sujeto es existente. Poner esto de relieve es la función del pensador existencial:

> A todo hombre, por esencia, debemos considerarle dotado de aquello que pertenece propiamente a la condición humana. La tarea del pensador subjetivo consiste en hacer de sí mismo un instrumento que exprese con claridad *y* precisión lo propio del hombre en la existencia. Se engaña si, a este respecto, se consuela examinando las diferencias individuales porque una inteligencia superior y otros privilegios similares no son más que bagatelas. La razón por la que nuestra época se ha refugiado en "la generación" y ha abandonado a los individuos está justamente en una desesperación estética que no ha alcanzado el estadio ético (Kierkegaard, 1986, *Post-scriptum definitivo y no científico…*, XI: 56).

Querer ser un existente particular es el triunfo de la ética sobre las fantasmagorías del sistema que quiere diluir a los individuos en la historia universal. Cuando cada uno se enfrenta con su propio ser y destino se encuentra a la fuerza con la ética. En cambio cuando se deja arrastrar por la "generación", la época histórica, etc., entonces la responsabilidad moral se diluye. Eso es lo que hace Hegel.

Una tercera característica del "pathos" existencial es la reduplicación. Es esta una idea típicamente kierkegaardiana. Reduplicar es ser aquello que se dice, es poner en práctica lo que se piensa. Una cosa es ser perspicaz en el conocimiento y otra reflejar dialécticamente en la existencia lo que se piensa. La dialéctica del pensamiento es como un juego sin apostar, un mero espejismo; en cambio la dialéctica de la reduplicación es como un juego con todas las apuestas, un compromiso en la acción de la vida:

> La dialéctica en los libros no es más que dialéctica de pensamiento, pero la reduplicación de ese pensamiento es la acción en la vida. Pero todo pensador que no reduplique la dialéctica de su pensamiento no hará más que producir un espejismo. Su pensamiento no alcanza la acción decisiva de la acción. Por mucho que busque corregir en una nueva obra los errores, esto no servirá de nada porque él permanece encerrado en el engaño que existe al comunicarse. Sólo el pensador ético puede, por la acción, asegurarse contra la ilusión inherente a todo mensaje (Kierkegaard, 1961, II: 110).

Para Kierkegaard, el pensamiento moderno no ha sido modelo de reduplicación, es decir, de compromiso existencial. En la nueva objetividad de su doctrina reside la causa de la supresión del carácter ético-existencial. Como dijo Pascal, pocos hablan de la humildad humildemente y del pirronismo dudando.

Por fin, la característica última del "pathos" existencial es el sufrimiento. Si la estructura del aquél es referirse al fin absoluto de manera absoluta y a los fines relativos de manera relativa, ello supone un dolor sin límites. Tener que renunciar a las cosas finitas como el éxito, el poder, el dinero…, no poniendo en ellos el corazón, eso lleva consigo una dialéctica de renuncia e interiorización. Desarraigar la existencia de los fines relativos y orientarla al fin absoluto es una muerte continua.

2.2.4. Valor metafísico del individuo

Pero, para Kierkegaard, la existencia no es un concepto abstracto formado por un conjunto de características que lo hacen diferente de otro. La existencia se hace real en los seres individuales, especialmente y de modo privilegiado, en cada uno de los hombres. La individualidad es por tanto la categoría metafísica por excelencia que designa a cada hombre como ser único e irrepetible. Es este el concepto más importante de la metafísica kierkegaardiana. La individualidad se ha desarrollado en el pensamiento occidental a partir de los griegos, especialmente de Sócrates. Kierkegaard mismo reconoce que, en su juventud, llevado de la influencia hegeliana, no supo ver que la visión numérica que Sócrates tenía de cada individuo era precisamente signo de perfección. Y eso es además para él una prueba de la ética socrática. La grandeza de Sócrates, incluso en el momento de ser condenado a muerte, fue ver individuos y no multitudes. Tuvo el mérito de llegar a una comprensión del individuo en el ámbito de una cultura que primaba los lazos referidos a la "polis". Pero el concepto de individuo llegó a su apogeo con el cristianismo. Para éste, cada hombre es una imagen insustituible de Dios, algo único e irrepetible, un sujeto personal que establece comunicación directa con el Tú absoluto. En esa relación con Dios, el hombre modela su identidad: es alguien ante otro; recibe su fundamento a la vez que capta sus propios límites. Según Kierkegaard, esa religación a Dios hace del hombre un individuo singular, inalienable, responsable, a la vez que sujeto capaz de comunicación con otros que son metafísicamente iguales a él. El valor del individuo es casi absoluto, porque su ser ha quedado configurado por la relación con el absoluto divino. Pues bien, el siglo XIX fue una época que intentó sacrificar este valor del individuo en aras de sistemas y entidades totalizadoras que dieron una explicación de la realidad en conjunto. En ésta, los individuos operan como células interdependientes para configurar ese organismo colectivo que es el que tiene verdadera consistencia ontológica; el individuo sacrifica así su independencia óntica en aras de la totalidad. Esto fue llevado a cabo desde varios planos: la economía, la política, la sociedad, la historia, la ciencia, la filosofía; de ahí los movimientos de ese siglo: el

positivismo, el cientifismo, el socialismo, el marxismo…, todos los cuales estuvieron de acuerdo en postular la preeminencia de un ser general sobre el individuo. Para ellos, el partido, la sociedad, la especie, la humanidad, tomaron el carácter de verdadero ser, asumiendo el papel de lo divino. El ideólogo de fondo de esta mentalidad fue Hegel, cuya filosofía no admite como legítimo un estado o forma de superioridad del individuo respecto a lo general.

Contra esta mentalidad colectivista es contra la que se rebela Kierkegaard haciendo de su pensamiento y de su vida una réplica contra ella:

> Toda persona seria que tenga vista para las condiciones de nuestro tiempo, se dará cuenta fácilmente de lo importante que es hacer un esfuerzo profundo y rigurosamente consistente, que no se asusta de las extremas consecuencias de la verdad, para oponer la inmoral confusión que, filosófica y socialmente, tiende a desmoralizar "el individuo" mediante la "humanidad" como una fantástica idea de la sociedad; una confusión que propone un desprecio absoluto por aquello que es la primera condición de la religiosidad, ser un individuo singular. Sólo es posible oponerse a esta confusión haciendo de los hombres individuos singulares, ¡después de todo, cada hombre es un individuo singular! Toda persona seria que sepa lo que es la edificación estará de acuerdo incondicionalmente conmigo en que es imposible edificar o ser edificado *en masa*, aún más imposible que estar enamorado *en cuatro o en masa*. La edificación, incluso mucho más expresamente que el amor, se relaciona con el individuo. El individuo –no en el sentido del individuo especialmente distinguido o con dotes especiales, sino el individuo en el sentido en que todo hombre, absolutamente todo hombre, puede y debería ser– debería estar orgulloso de serlo, pero realmente debe descubrir también su felicidad por ser… un individuo (Kierkegaard, *Punto de vista explicativo de mi obra de escritor*, 1986, XVI: 92-93).

Kierkegaard renuncia a perspectivas históricas, filosóficas o políticas para comprender la esencia de la individualidad. Para él, ésta tiene dos vertientes de signo metafísico, una actual y otra en potencia. Según la primera, cada hombre es una persona singular por su relación con Dios. Estar religado a Dios le da identidad, consistencia y límites; le hace ser un yo diferente de los demás y, precisamente por eso, un sujeto de comunicación que no se diluye en ningún tipo de comunidad o grupo. La conciencia que el hombre tiene de Dios le individualiza. Cada hombre se hace único e insustituible en su relación con Dios. La comunicación con el Tú absoluto hace a cada uno ser quien es, tener un nombre propio, poseer una intimidad inviolable. Este es el verdadero y más profundo núcleo de la individualidad para Kierkegaard. Gracias a esa relación, puede el propio individuo desdoblarse reflexivamente y tomarse a sí mismo como otro al que ha de amar y respetar. Este es el conocimiento y amor propio verdadero que es fuente y paradigma de la relación con otros, de la genuina comunicación. Es decir, la relación del

individuo con el Tú absoluto es el fundamento de su relación consigo mismo y con los demás. El individuo llega pues a la unidad de su yo después del rodeo de su relación con Dios. Aquí está, para Kierkegaard, la semejanza, al mismo tiempo que la diferencia, entre el interiorismo socrático y el cristiano. La infinita interiorización del yo enseñada por Sócrates se topa en el cristianismo con el fondo divino que sustenta y nutre en su raíz a ese yo. ¿Quiere decir esto que los límites del yo se difuminan confundiéndose con la realidad divina y llegando así al panteísmo? Nada más lejos del pensamiento de Kierkegaard. La relación del yo con el Tú divino no es una absorción de aquél por éste; no es una disolución panteísta, sino que, siendo ambos infinitamente diferentes en cuanto al modo de ser y siendo Dios el fundamento de nuestra conciencia individual, ésta se hace más intensa en la medida que toma conocimiento de su emplazamiento ante la realidad divina. La relación con Dios no sólo no anula la conciencia del yo, sino que la hace más intensa. Ese emplazamiento ante lo divino será lo que, según Kierkegaard, haga tomar conciencia al individuo de su lejanía respecto a la bondad y pureza divina y le haga temblar. El individuo, a solas delante de Dios, reconocerá su carácter único, pero a la vez será consciente de lo que le debe a Dios y de su distancia respecto a Él. Así pues, nada más lejos del pensamiento kierkegaardiano que cualquier asomo de tentación panteísta. Precisamente lo que hace el panteísmo es diluir los límites tanto de la persona humana como de la divina haciendo de ambos un único ser, cosa que rechaza Kierkegaard de modo instintivo.

Pero esta realidad metafísica de la religación a Dios no es algo estático, sino dinámico. Es una realidad no completa en sí misma que tiene que ser desarrollada:

> La individualidad tiene un fin, un fin absoluto y su actividad tiende pues a realizar ese objetivo, a gustarse a sí misma en y durante esta realización; es decir, que su actividad consiste en llegar a ser para sí lo que ella es en sí (Kierkegaard, 1986, *El concepto de ironía con constante referencia a Sócrates*, II: 254).

La individualidad está puesta al principio por la religación a Dios, pero no como algo actual configurado de una vez por todas, sino como una potencia que ha de desarrollarse. El individuo, mediante la progresiva interiorización de sí mismo, ha de ir paulatinamente realizando aquello que ontológicamente está puesto desde el principio. Esta unión de lo metafísico y lo psicológico está dada en la misma conciencia del yo como punto de partida de la personalidad. Es decir, el individuo va poco a poco tomando conciencia de sí mismo; ésta aumenta en densidad en tanto en cuanto toma conocimiento de su validez eterna justamente por su religación a lo divino. El hombre sabe que es eterno no por sí mismo, sino por el fundamento que lo mantiene. Eso no debe conllevar un menosprecio hacia la cosas temporales y las modestas circunstancias en que se desarrolla la vida; ni tampoco emigrar de la propia finitud a mundos imaginarios; sino que el hombre ha de habérselas con las cosas ordinarias de la existencia sabiendo que es en ese terreno donde ha de desarrollar el tesoro de su individualidad. No importa la dimensión de valor social

de las cosas humanas, sino la carga existencial con que se abordan. La unión de estos dos rasgos, es decir, la religación a lo divino y el desenvolvimiento de la vida en lo finito es lo que da a la existencia individual su formidable tensión. Por una parte, el individuo vive una inmensa alegría, una gran felicidad, al constatar que posee en sí una infinita lucidez por ser transparente a sí mismo en su religación a Dios. Por otra, palidecen las circunstancias de la vida que parecen un recipiente inadecuado a esa experiencia:

> En el momento en que el individuo se posee en su validez eterna, ésta lo abruma con toda su plenitud. Lo temporal desaparece para él. En el primer momento, esto lo llena de indescriptible felicidad y le da una confianza absoluta. Luego, si se pone a mirarlo fijamente, de manera parcial, lo temporal hace valer sus derechos. Éstos son rechazados; lo que lo temporal puede ofrecer, lo que, de cuando en cuando aparece aquí, es para él muy insignificante comparado con lo que posee eternamente. Todo se detiene para él, como si hubiese llegado a la eternidad antes de tiempo. Cae en la contemplación, se mira a sí mismo fijamente, pero esa fijeza de la mirada no puede llenar el tiempo. Entonces descubre que el tiempo, lo temporal, es su pérdida; pide una forma perfecta de existencia y aquí, de nuevo, aparece la fatiga, la apatía, que se semeja a la lasitud que acompaña al goce. Esta apatía puede oprimir con tal fuerza a un hombre que le haga parecer que el suicidio es la única solución. Ninguna fuerza puede sacarlo de sí mismo, excepto el tiempo, que tampoco puede, en verdad, sacarlo de sí mismo; pero el tiempo lo detiene, lo retiene y retarda ese abrazo del espíritu con el cual se posee a sí mismo (Kierkegaard, 1986, *La Alternativa*, IV: 208).

Lo importante para Kierkegaard es vivir sin interrupción la vida cotidiana en esta dialéctica de lo eterno y lo temporal. La mayoría de los hombres prefieren vivir adormecidos respecto a esta tensión. Más bien se atienen a hábitos y mecanismos que envejecen tanto el psiquismo como el cuerpo. Y usan cotidianamente categorías confortables para reservar las de lo infinito a algunas ocasiones, es decir, nunca. Vivir todos los días la dialéctica de lo infinito en lo finito es un esfuerzo supremo.

Es aquí donde Kierkegaard delimita, en el orden práctico, la individualidad estética y la ético-religiosa. La primera es la que vive volcada a lo temporal, olvidando su vinculación eterna a lo divino; ella trabaja sus cualidades como la inteligencia, el prestigio social, la ganancia económica y desarrolla su individualidad en competencia con sus semejantes. Es más o menos persona en cuanto brillan sus cualidades y se palpan sus resultados. En cambio la individualidad ética mira dentro de sí misma para hallar el criterio de su actividad. Cada hombre es lo que es sin el barniz de sus cualidades u obras. Es un individuo singular, único y exclusivo cuyo valor infinito no le viene de los resultados de su trabajo, sino de su ser único con relación a lo divino. Para desarrollar esa individualidad no tiene que envidiar ni competir con los valores ajenos, sino profundizar en los propios. La individualidad inalienable de cada hombre es conciencia,

espíritu, interioridad, subjetividad, reflexión, libertad, relación consigo mismo, unidad intransferible, capacidad de amar y comunicarse.

Otro ámbito de pensamiento en el que Kierkegaard define la individualidad es la relación de ésta con el género humano. Si el individuo es lo cualitativo, el género o especie es lo cuantitativo. Ningún individuo puede ser indiferente a la historia de la raza humana porque en ella ha aparecido y en ella vive. Pero lo mismo a la inversa: la especie humana no puede desentenderse del individuo porque cada uno de éstos es una forma diferente de ser hombre. La individualidad es pues algo cualitativo y eje de todo. La comprensión de nosotros mismos es siempre cualitativa, mientras la de los demás es cuantitativa. A Kierkegaard le produce un sentimiento terrorífico ver cómo la naturaleza prodiga seres vivos individuales a los que elimina sin piedad por la enfermedad, la destrucción y la muerte. Esto no vale aplicarlo a los hombres aunque parezca que también ocurre con ellos otro tanto. Cada uno de ellos es un ser único e irrepetible con una historia personal que no se adecua a ninguna otra. Al hombre lo constituye, pues, lo individual, no lo genérico.

La especie humana no es algo superior a su realización en individuos personales. Kierkegaard defiende que el individuo mismo es superior al género, a la inversa de lo que ocurre con los animales. Mientras que la dominante en el caso de un ejemplar animal es la especie, en el hombre es el individuo. El animal individual vale en tanto en cuanto realiza con vigor el género; en sí mismo considerado, no tiene especial relevancia; la tiene en tanto es un buen ejemplar de su especie. En el hombre ocurre lo contrario: tendrá mayor valor cuanto más resalte su individualidad. Por eso dice Kierkegaard que cada individuo humano es, en el fondo, una especie diferente. Y esto proviene –según él– de esa religación del hombre con Dios. Dios es espíritu y no se relaciona con la "especie", sino con cada uno de los individuos, con cada hombre en particular. Un ejemplar humano contiene el género y, además, la individuación. La especie es la categoría animal y el individuo la humana. Esto tiene una lectura psicológica: en la medida que el hombre crece se va diferenciando de los demás, llegando a ser eso que es ontológicamente y que ahora se manifiesta al exterior: personalidad única.

En esta misma línea, Kierkegaard afirma que lo concerniente al individuo es la ética y lo concerniente a la especie o género humano es la historia. Para ésta, el individuo no cuenta, para la ética tiene la máxima importancia:

> Sin duda para la historia del mundo, el sujeto individual es casi despreciable, mientras que para la ética, tiene una importancia infinita. Tomad cualquier pasión humana y ponedla en el individuo en relación con la ética; para ésta, la importancia de ese hecho es grande; para la historia es quizá nula; porque, para la ética, la importancia la histórica viene a ser un "quizá", una posibilidad. Mientras que esta relación de la pasión con la ética ocupa al máximo al existente (y esto es lo que el burlón llama una nada, una bagatela y lo que la especulación desprecia gracias a la inmanencia en que ella se sitúa), el poder que gobierna la historia del mundo crea quizá para este individuo un cuadro donde

ejercer su reflexión y dar así a su vida una importancia de vastas repercusiones (Kierkegaard, 1986, *Post-scriptum definitivo y no científico…*, X: 139).

A la historia no le importa el drama existencial de un hombre. Eso no tiene relevancia, no repercute en las multitudes ni proporciona ventajas. Y con esto Kierkegaard no desprecia el papel y sentido de la historia. Hay quienes desprecian ésta y quienes la divinizan. Los primeros la reducen a un conjunto de vanidades que desaparecen con el tiempo. Los segundos, que son los pensadores especulativos, la divinizan; para ello, despojan a los personajes históricos relevantes de su alma individual y los dotan de determinaciones metafísicas. Con estos tipos confeccionan luego un conjunto artificialmente ordenado por la razón sin otro criterio que la coherencia inmanente inventada por aquélla. Pero los dos se equivocan. Los primeros son injustos con los hombres. La historia no es un conjunto de vanidades, es el escenario donde se desarrollan dramáticamente todas las pasiones humanas. Los segundos son injustos con Dios. La historia no es un conjunto coherente de hechos ordenados por la razón; es la marcha misteriosa de la vida del género humano dirigida secretamente por la Providencia.

La historia concierne pues a la especie humana, a la totalidad. La ética se refiere al individuo como algo personal; por consiguiente, ésta no puede formar parte de la historia porque quedaría diluida como tal. Esto fue lo que hizo el siglo XIX con su afán totalizador: se quedó unilateralmente con la perspectiva historia, genérica y abandonó al individuo y, con él, el interés por la condición humana. Ignora pues el carácter absoluto del individuo y por tanto no sólo elimina la ética como ámbito propio de aquél, sino que la relativiza mediante una visión global de la historia. Si el hombre individual no es algo valioso en sí mismo, entonces queda abierta la puerta al relativismo, empirismo y escepticismo respecto a él. Pero si la persona es lo absoluto, ése es el punto de Arquímedes para levantar primero el mundo ético y, desde él, el histórico; lo demás vendrá dado por añadidura (Suances Marcos, 1998: 178 y ss.).

2.3. Configuración irracionalista de la gnoseología

2.3.1. Prioridad de la subjetividad sobre la objetividad

La tarea por la que el hombre realiza en plenitud su potencial individualidad es lo que Kierkegaard llama subjetividad. El desarrollo de ésta consiste precisamente en actualizar existencialmente lo que uno es y piensa. Lo cual supone tener que afrontar las cosas personalmente. Por eso una acción individual y subjetiva no puede amoldarse al pensamiento colectivo; enfrentarse a las cosas con criterio propio lleva a un aislamiento imposible de soslayar. Kierkegaard pone a este respecto el ejemplo de la subjetividad socrática. Ésta establece la primacía del sujeto individual desde dos puntos de vista: uno

externo, en cuanto pide para él independencia respecto a su vinculación a la "polis", es decir, independencia social y política. Y otro interno en cuanto reclama para el sujeto una prioridad respecto a las verdades objetivas. Sócrates deshacía como un azucarillo las verdades objetivas a las que el individuo acudía como algo más verdadero y consistente que su propia subjetividad. Por eso emplazaba a cada hombre a buscar por sí mismo la verdad, a buscarla en su interioridad, invitando a abandonar las doctrinas inventadas por otros. Esas verdades eran más bien un estorbo para la propia búsqueda. Por eso la ignorancia es la forma que toma en Sócrates la subjetividad. La ignorancia no es para él un mal, sino una medicina que salva del enquistamiento y la seguridad; es la tensión del sujeto que busca la verdad sabiendo que no la encontrará del todo. Y no la encontrará porque la verdad es eterna y el sujeto existente es temporal y no puede haber adecuación entre ambos. La estructura existencial del sujeto no admite lo eterno, sino sólo retazos de ello. Por tanto quien crea haberla encontrado está más bien ante un espejismo especulativo.

Para Kierkegaard, también el cristianismo ha potenciado la subjetividad. Si Sócrates invitó a los hombres a conocerse sin límite a sí mismos, el cristianismo hizo otro tanto, pero en presencia de Dios. Y esto sin menoscabo para la autonomía del sujeto. Todo lo contrario. El hombre, delante de Dios, no sólo no cercena su subjetividad, sino que la lleva a la máxima tensión, casi a la exasperación. Más aún, esa presencia divina es garantía de que el sujeto no se extravíe en el ahondamiento de su propia subjetividad; le hace ser más sí mismo y esto supone una tensión inacabable. El cristianismo exacerbó la subjetividad del individuo al llamar a cada uno personalmente y emplazarlo ante el soberano Bien:

> Este desarrollo o esta trasformación de la subjetividad, esta infinita concentración en sí misma que ella opera ante la idea del soberano bien infinito, ante la idea de una felicidad eterna, no es más que la primera posibilidad de desarrollo de la subjetividad. El cristianismo eleva así su protesta contra toda objetividad; entiende que el sujeto tenga un cuidado infinito de sí mismo. Para él la verdad reside sólo en la subjetividad si es que aquélla está en alguna parte; porque, objetivamente, la verdad no tiene ni sombra de realidad. La verdad no se encuentra más que en un solo sujeto y el cielo tiene más alegría por este solo individuo que por la historia universal y el sistema, los cuales, como poderes objetivos, no tienen ninguna medida común con el hecho cristiano (Kierkegaard, 1986, *Post-scriptum definitivo y no científico*...,X: 122).

Pero, según Kierkegaard, esta subjetividad no tiene por qué dar señales o muestras al exterior; al contrario, cuanto más interior y propia es una acción menos relieve exterior tiene. Para medir la profundidad existencial de la acción no valen las palabras, ni el énfasis de la voz o el gesto; lo que allí cuenta es el sujeto mismo ante su motivo e intención. El desarrollo de la subjetividad supone por ello un reto ante el que la mayoría huye en el febrilismo de la acción o en el refugio de lo que piensa la mayoría. Llegar a

ser lo que se es mediante el compromiso y la decisión, es decir, potenciar la subjetividad es pues una tarea ardua y difícil:

> Se cree generalmente que no es difícil ser subjetivo y todo hombre evidentemente lo es en cuanto es un sujeto; y por tanto perdería su tiempo en llegar a ser aquello que ya es por naturaleza; de todas las tareas de la vida, sería ésta la más necesaria de conformarse a ella. Evidentemente, pero por esta razón precisamente es muy difícil, incluso la más ardua de todas, por el hecho justamente de que todo hombre está por naturaleza fuertemente inclinado a llegar a ser otra cosa de lo que es. Así, en apariencia, es la más insignificante de todas las tareas; es precisamente esta aparente insignificancia la que hace su cumplimiento extremadamente difícil (Kierkegaard, 1986, *Postscriptum definitivo y no científico*..., X: 122).

Normalmente el sujeto está inclinado hacia las cosas; no tiene que esforzarse para ir a ellas; la tarea consiste precisamente en invertir esa inclinación y hacer que el sujeto vuelva sobre sí mismo. En esa vuelta, el sujeto da un sentido personal a las cosas mediante el conocimiento y la decisión. Así el sujeto madura y llega a ser plenamente él mismo no directamente, sino mediante el rodeo de las cosas. La subjetividad finita no es transparente a sí misma ni puede promocionarse creativamente desde ella. Por eso ha de proyectarse sobre las cosas y así ver y decidir sobre sí misma. Desarrollar la subjetividad es pues la tarea suprema. Y esto durante toda la vida. No vale trabajar en ella durante un tiempo y luego descansar. Eso sería como querer detener el coche agarrándose al asiento de delante. Este trabajo no cesa nunca. Kierkegaard hace especial hincapié en que si cada uno viese en ese devenir subjetivo su máxima aspiración, descubriría problemas tan importantes para él como lo son los problemas objetivos para el científico.

El proceso de subjetivación lleva consigo una reflexión y pensamiento propios. El pensamiento objetivo es indiferente respecto al sujeto pensante y su existencia. En cambio el pensador objetivo, como existente, está infinitamente interesado en su propio pensamiento; y su reflexión es la propia de la interioridad, que hace de ésta la propiedad de ese sujeto y no de otro. Mientras el pensamiento objetivo pone el énfasis en el resultado que todos copian y se apropian, el pensamiento subjetivo lo pone en el devenir, menospreciando los resultados. Objetivamente se acentúa lo que se dice, el qué; subjetivamente, la manera como se dice, el cómo. En la reflexión de la subjetividad, aparece la doble reflexión del pensador objetivo: como pensante piensa lo general; como existente vive en este pensamiento y lo asimila a su yo profundo, aislándose más y más subjetivamente.

El pensamiento objetivo hace del sujeto y de la subjetividad de éste algo contingente que se diluye en la indiferencia. A él le interesa sólo la verdad objetiva, el pensamiento abstracto, el saber científico y natural. Establece así la objetividad mientras que la subjetividad, el hecho de que el sujeto sea o no sea, queda desalojado. El pensamiento objetivo cree tener una seguridad de la que carece la subjetividad. Según él, subjetividad

y objetividad no pueden pensarse juntas. Pues la primera es algo intermitente e imprevisible que no puede ajustarse a reglas fijas. La segunda cree escapar a este peligro y acusa a la subjetividad de posibilidad de confusión. Por ejemplo, no poder discernir la subjetividad de un hombre sano de la de un loco. Para Kierkegaard no puede confundirse la verdad subjetiva y la locura en el sentido de que ambas sean algo subjetivo, personal. Un loco puede decir tantas verdades objetivas como un hombre cuerdo. Pero la verdad subjetiva y la locura no pueden confundirse porque ésta carece de la interioridad de aquélla que se caracteriza por su infinitud, por su falta de límites, por la imposibilidad de ser aprehendida de manera fija (Suances Marcos, 1998: 194). Precisamente la idea fija en que se encuentra la locura es una cosa objetiva que ella quiere abrazar con pasión; de ahí su contradicción. Lo que decide la demencia no es lo subjetivo, sino una pequeña parte de lo finito que ha sido fijado, lo cual no puede ser nunca lo infinito. En cambio lo propio de la subjetividad verdadera es la apertura sin límites ni objetos fijos:

> La reflexión subjetiva se torna hacia el interior, hacia la subjetividad, para ser en esta interiorización la reflexión de la verdad; y de la misma manera que antes, cuando se ponía la objetividad por delante, desaparecía la subjetividad, ahora se ve a la subjetividad permanecer hasta el fin, mientras que la objetividad ha desaparecido. Así no se olvida ni por un momento que el sujeto es un existente, que existir es un devenir y que, por consiguiente, la identidad de pensamiento y ser es una quimera, fruto de la abstracción y, en el fondo, un simple deseo de creación; no es que la verdad no sea esta identidad, sino que al ser el sujeto cognoscente un existente, la verdad sólo puede ser para él esta identidad mientras exista (Kierkegaard, 1986, *Post-scriptum definitivo y no científico*..., X: 183).

Más allá de esta existencia no es posible la verdad, cosa que es esencial al pensamiento objetivo. La síntesis de ser y pensar, de lo finito y lo infinito, que es lo que quiere hacer el pensamiento objetivo, sobrepasa la simple existencia. El sujeto existente no puede encontrarse en esa síntesis nada más que por algunos momentos; ya se encarga su cambiante existencia de romper aquélla. Precisamente lo que ha querido hacer la especulación moderna es dar consistencia ontológica a ese infinito mundo del pensamiento. Con ello ha creído sobrepasar al individuo insertándole en un ser eterno, sin fisuras; pero la existencia de aquél lo retiene, lo somete a los cortes intermitentes del devenir, uno de cuyos extremos es la muerte; por eso ésta es esencial en el orden existencial, pero no tiene sentido en el orden ideal u objetivo. A un sujeto existente no le *está* permitido estar a la vez en los dos lados, en el del ser y el del devenir, el de lo finito y el de lo infinito. Eso es privilegio de una imaginación sumida en el arrobamiento quimérico de la especulación. El pensamiento objetivo construye sobre la seguridad de aquello que cree eternamente válido sin las fisuras de la existencia.

¿Cabría tener una relación objetiva con la propia subjetividad? ¿Se puede objetivar el propio yo? De alguna forma todos lo intentan, pero son pocos los que lo consiguen.

Tratarse a sí mismo como a un tercero es algo que va contra nuestro modo corriente de sentir. Con uno mismo se es normalmente poco objetivo y arbitrario. Sócrates es un ejemplo de esta objetividad que se manifiesta de modo eminente en su juicio; entonces habla de sí mismo en tercera persona, lo cual provoca el desconcierto entre los oyentes. Al hacer esto, es como si arrojara fuera de sí su propia objetividad y se quedara sólo con su subjetividad. Y esto nos da una muestra de lo que es la subjetividad pura, la divina. Dios es subjetividad infinita:

> Él no tiene en su ser nada objetivo, lo cual le limitaría y le haría caer en relatividades; pero Él tiene una relación objetiva con su propia subjetividad ya que, en su ser subjetivo, no hay nada imperfecto que suprimir, ni falta nada que añadir como es el caso de la subjetividad humana para quien es un correctivo tener que guardar una relación objetiva con su propia subjetividad (Kierkegaard, 1961, V: 232).

Dios es, pues, desdoblamiento infinito, cosa que, bien entendida, no es posible en ningún ser humano. El hombre no puede sobrepasarse a sí mismo hasta el punto de tener una relación perfectamente objetiva consigo, ni llegar a ser subjetivo hasta poder realizar aquello que, en una superioridad subjetiva sobre sí mismo, ha comprendido acerca de su propio yo; no puede verse a sí mismo con perfecta objetividad; y, si lo pudiera, no podría proyectar esta visión de sí mismo en una subjetividad absoluta.

Por último, Kierkegaard destaca en la subjetividad un rasgo que la caracteriza frente a la objetividad. Ésta se comunica directamente, aquélla indirectamente. No se pueden transmitir experiencias subjetivas y existenciales como son las de tipo psicológico, moral y religioso como se enseña geografía o matemáticas. Un hombre no puede ni debe ponerse exactamente en el lugar de otro en cuanto a su situación subjetiva existencial. Sería tanto como suplantarlo. Ese es el núcleo en que radica su inalienable ser personal y donde nadie debe penetrar so pena de destruirlo. Nuestros conocimientos objetivos los trasmitimos directamente; nuestros estados subjetivos no pueden ser trasmitidos directa, sino indirectamente, por medio de señales que desvelan al mismo tiempo que ocultan nuestra situación existencial. Siempre quedará un reducto de ésta que no puede trasmitirse. Y además se trasmitirá a otro sujeto semejante a nosotros en su vivencia; si no, es imposible. Esta es la base de la verdadera comunicación: un secreto que nunca es revelado del todo. La comunicación verdadera se da entre sujetos que comparten unos mismos valores y la vivencia de eso requiere pudor y secreto. Un enamorado, un amigo, un esposo, no va contando por ahí su intimidad a otros. La forma de esta comunicación corresponde de manera inagotable a la relación personal del sujeto existente con esa otra persona. La subjetividad no puede ser aprehendida directamente: quema. En cambio, el conocimiento objetivo no supone una misma onda de vivencia, basta con la mera inteligencia. Además en él no existen reductos o cortapisas. Se detendrá en un momento porque fallen los mecanismos de inteligencia, no porque éstos se resistan intrínsecamente. Y tampoco hay secretos en él; cuanto más público y contrastado sea,

más efectividad tendrá:

> La comunicación ordinaria, el pensamiento objetivo no tiene secretos, los cuales están reservados al pensamiento subjetivo cuyo contenido es esencialmente secreto, es decir, que no se presta a ninguna transmisión directa. En esto reside la importancia del secreto (Kierkegaard, 1986, *Post-scriptum definitivo y no científico…*, X: 75).

2.3.2. Dialéctica e interioridad

La subjetividad cultivada engendra la interioridad. En la medida en que un hombre cultiva su subjetividad, se va apartando de los demás y va haciéndose más singular. Esto, a la vez que es un crecimiento, es un dolor inmenso. Porque hace que el fondo del alma sea incomunicable y, en el sentido más fuerte, hace paradójicamente también que el hombre sea capaz de una comunicación más profunda. La verdadera interioridad es un martirio porque lleva a no poderse identificar con nada y a tener a todos en contra, a no poder transparentarse al exterior. Un hombre de profunda interioridad no tiene por qué dar muestras externas especiales:

> La interioridad verdadera es tener todo contra sí, sin ningún medio de expresar sus sentimientos y atenerse sin embargo a su palabra; la interioridad es falsa en la medida en que se exterioriza en el rostro y en los juegos de fisonomía, en los discursos y en las certezas. Esto no quiere decir que todas las formas de expresión sean falsas en sí mismas; su falsedad proviene de una interioridad simplemente pasajera (Kierkegaard, 1986, *Post-scriptum definitivo y no científico…*, X: 218).

Es esencial a la interioridad permanecer oculta. La interioridad es inconmensurable a la exterioridad y ni el hombre más abierto es capaz de decir todo lo que ocurre en él ni justificar las manifestaciones tan contradictorias que se desarrollan en su interior.

Rasgo característico de la interioridad es que no se puede compartir. Una persona puede comprender a otra participando de sus sentimientos y tratando de ponerse en su situación. Pero esto último es imposible hacerlo del todo. Nadie puede ponerse exactamente en lugar de otro; si lo hiciera, le suplantaría como persona. La interioridad nos aparta más bien a unos de otros; no es la vivencia común que puedan tener los esposos, los novios, los amigos, los padres y los hijos, los enamorados…, sino la vivencia inalienable en la que cada uno existe por sí en lo verdadero. Tampoco esa interioridad puede ser compartida entre maestro y discípulo. Cuando aquél transmite su enseñanza, el discípulo ha de apropiársela personalmente como algo que tiene que ver consigo y no con el maestro. Entre ambos, pues, no puede haber una relación o vivencia directa, sino

indirecta, oblicua. La misma verdad, compartida por ambos, tendrá que ser interiorizada y vivida de modo diverso por cada uno de los dos. Eso es tener interioridad: vivir una verdad esencial de manera personal y no poderla comunicar directamente. Esa vivencia irradiará en otros que están abiertos a la verdad; será el camino para llegar a ésta; pero cada uno llegará a ella de modo personal. El maestro es aquí un mero indicador que no debe suplantar al discípulo. Cuando maestro y discípulo tratan de tener la misma vivencia eliminan la interioridad. Ésta no es devoción del discípulo por el maestro. En la enseñanza lo que se comunica directamente es el "pathos", el estado de ánimo; en cambio la interioridad es la labor de asimilación personal que el discípulo ha de hacer por sí mismo. Sócrates vio claramente esto:

> Sócrates, maestro en ética, vio que no hay relación directa entre maestro y discípulo porque la interioridad es la verdad y la interioridad es justamente para ambos la vía que los separa a uno del otro. Sin duda, por haber visto esto, es por lo que él estaba tan contento de su físico ventajoso…; si el viejo maestro estaba tan contento de su físico es porque veía en éste un medio adecuado para apartar de sí al discípulo, para impedirle que permaneciera atado a él por el vínculo de la admiración, por el deseo de ser como él; un medio para hacerle comprender, por el contraste de su ironía, que el discípulo tiene que ver esencialmente consigo mismo y que la interioridad de la verdad no es aquella de la camaradería en la que dos íntimos se pasean del brazo, sino la separación en la que cada uno existe por sí en lo verdadero (Kierkegaard, 1986, *Post-scriptum definitivo y no científico…*, X: 228-229).

Pero, para Kierkegaard, ni siquiera la relación del hombre con Dios es directa. De nuevo la interioridad lo impide por parte de ambos. Ni el hombre es capaz de hacerse totalmente transparente ante Dios, ni Éste puede mostrarse directamente al hombre. Y ello, a pesar de que la fuente de la interioridad emane de Dios; emana de Él, sí, pero de manera indirecta. La relación con Dios es propiamente la que hace que un hombre sea hombre. Pero tampoco esta relación es directa. Dios se sustrae a ella; Él está en la creación, en las relaciones humanas, pero no de manera directa; para que el hombre lo vea y lo encuentre tiene que retornar a sí mismo. Para Kierkegaard, la relación directa con Dios es paganismo. Para éste, Dios se mostraba directamente en los cuerpos celestes, en los seres vivos, en las fuerzas de la naturaleza. Pero, para el cristianismo, Dios no se da directamente, sino indirectamente, en la interioridad. Él no da muestras visibles para atraer al hombre. Cristo mismo es aparentemente un hombre como los demás y sólo la interioridad de la fe puede ver en Él algo que ocultan las apariencias corporales. El Dios invisible está en todas partes, pero sólo la interioridad puede descubrirle yendo más allá de los fenómenos sensibles. La visión directa de lo divino es idolatría: Dios no se muestra directamente a un espíritu como tampoco puede hacerlo un hombre a otro. Respecto a la verdad esencial, una relación directa es inconcebible de espíritu a espíritu.

¿De dónde le viene a la interioridad esta seriedad inconmensurable? Kier-kegaard es consciente de que, en Sócrates, ésta tiene que ver con su vinculación al "daimon"; en el cristianismo, esa vinculación es aún más explícita. La seriedad de la interioridad proviene de tomarnos las cosas de la vida ordinaria tan en serio, que nos juguemos la eternidad en ellas y eso es lo que acrecienta la interioridad. Y en ese quehacer ordinario no hace falta mostrar la motivación que subyace en el fuero interno; nos tomarían por locos. Un hombre puede reír, llorar, trabajar y gastar su tiempo sin hacer alarde de su interioridad. Ésta es apacible y no necesita cosas extraordinarias o llamativas para ser auténtica. Son los que no tienen interioridad los que necesitan brillar y llamar la atención sobre sus actos. Cuanta más interioridad tiene una acción, más contento lleva consigo y menos necesidad tiene de manifestarse al exterior. Tampoco la interioridad supone cambios profundos. Es hacer lo mismo, pero cada vez con más intensidad. Son los superficiales los que necesitan hacer alarde de continuos cambios para mostrar su hueca riqueza. La ley de la interioridad es ser siempre lo mismo y la sobriedad del espíritu se reconoce en que, para él, el cambio exterior es distracción, mientras que el cambio en lo mismo es interioridad.

La interioridad repele la especulación. Lo que importa no es un montón de conocimientos, sino que el hombre sienta en sí mismo el peso de lo divino, ese espacio interior donde él se realiza a sí mismo en la seriedad y la libertad. Para Kierkegaard, la interioridad es la verdad, y la especulación que intenta diluir aquélla es un fárrago. La inmensidad del saber de hoy ha olvidado lo que es la interioridad y la existencia:

> Una cosa es aportar al mundo una nueva doctrina y otra interiorizar una doctrina dada. En el primer caso, hay que tener discípulos, fundar un partido; si no, podría suceder que la doctrina, cuando el maestro haya muerto, no haya penetrado en el mundo. Bien diferente es cuando se trata de interiorizar una doctrina dada; aquí no hace falta tener discípulos ni fundar partido; eso sería debilitar la eficacia de la interiorización de la doctrina; aquí se trata de trabajar aisladamente, vivir aisladamente y ser sacrificado aisladamente (Kierkegaard, 1961, IV: 425).

Kierkegaard pone a este respecto el ejemplo de la doctrina cristiana que todo el mundo conoce y casi nadie practica. El propio Lutero –según él– cayó en esta tentación. Fue un hombre ejemplar, pero trajo la confusión por no soportar la soledad de la interioridad y echar mano del poder político para expandir sus ideas. Su tarea tenía que haber sido la interiorización de la doctrina cristiana; él no tenía nada nuevo que introducir. El cristianismo estaba vigente desde hacía varios siglos. Lo que éste necesitaba era una nueva interiorización; en lugar de eso, fundó una facción política y volcó hacia la exteriorización lo que tenía que haber sido una nueva vivencia interior del cristianismo. El núcleo de la interioridad es estar a solas apropiándose de una verdad, sacrificándolo todo por ella.

¿Hasta dónde llega la interioridad? ¿Tiene algún límite estructural? ¿Cesa alguna vez

o no termina nunca? He aquí el tema de la dialéctica tan acariciado por Kierkegaard. La dialéctica consiste en una interiorización de la existencia, la cual, por mucho que se piense, jamás será agotada. Kierkegaard aplica igualmente esta dialéctica a la verdad cristiana para concluir que ésta tampoco será asimilada del todo aunque haya que estar intentándolo siempre. Esta es la diferencia entre la dialéctica especulativa y la kierkegaardiana; la primera consiste en hacer de toda verdad –incluida la cristiana– un momento de crecimiento de la idea universal. En cambio, la segunda consiste en la apropiación existencial ilimitada de cualquier verdad, especialmente la cristiana. Cada hombre ha de poner su máximo interés en la apropiación personal de la existencia y su misterio. Uno quisiera eliminar, de una vez por todas, cualquier duda respecto a ella. Pero entonces lo que se busca son certezas, seguridades, garantías; pero la verdad existencial y la cristiana es refractaria a la seguridad; ambas exigen un trabajo de apropiación sin límite. Y eso es lo que no tolera la especulación. El hecho de no agotar esas verdades sitúa al individuo en un "pathos" existencial que crece en la medida del esfuerzo de apropiación. Es como caminar hacia la tierra prometida sabiendo de antemano que no se va a poder entrar en ella. Cuando alguien ofrece en el camino un paraíso definitivo donde instalarse, eso es un engaño o espejismo que va contra la naturaleza de nuestra existencia. Y eso es lo que han hecho los sistemas tanto en la filosofía como en la ciencia: ofrecer unas seguridades absolutas de conocimiento en medio de nuestra condición intermitente y dubitativa. La existencia desmiente la inmovilidad y seguridad de esos sistemas. Entonces el único consuelo es la dialéctica, es decir, el esfuerzo del hombre entero por aprehender el sentido de la existencia y su "telos" absoluto; en ese trabajo, se le darán migajas de esas verdades, pero seguirá teniendo hambre y por consiguiente ha de buscar sin fin. Eso es lo que enseña la dialéctica existencial: profundización, búsqueda continua del "telos" absoluto sabiendo que no podrá llegar a la verdad definitiva. Son la ciencia y la especulación las que han intentado dar sistemas de verdades definitivas saltándose tanto nuestra individualidad como la esencia intermitente de lo existencial. Su visión de totalidad es el espejismo de una visión relativa a una mente que ha cortado con el devenir existencial.

En definitiva, la dialéctica de la especulación muestra un gran proceso coherente, dirigido por la razón, que termina en la madurez del Espíritu absoluto. Es un movimiento universal inmanente. En cambio, la dialéctica existencial consiste en profundizar sin descanso en el sentido de la existencia y de la verdad cristiana; ésta no será escudriñada del todo porque supera la inmanencia y su sentido se sitúa en la trascendencia que rebasa al existente. El estado dialéctico-existencial es la duda y la continua búsqueda en el tiempo. Kier-kegaard llama cuantitativa a la dialéctica especulativa y cualitativa a la existencial:

> Toda la cuestión es distinguir absolutamente entre dialéctica cuantitativa y dialéctica cualitativa. Toda la lógica no es más que dialéctica cuantitativa o modal, porque en ella *todo es* y el todo no es más que unidad e identidad. Es en la existencia donde reina la dialéctica cualitativa (Kierkegaard, 1961, I:392).

En la dialéctica especulativa no hay contradicción porque se pasa de un contrario a otro como elementos necesarios para la configuración del todo. Es pues cuantitativa. En la dialéctica existencial no hay conciliación entre pensamiento y existencia, entre búsqueda continua y "telos" absoluto. Es pues cualitativa.

2.3.3. La verdad como pasión

Al filo de esta dialéctica existencial y especulativa se plantea el problema de la verdad que corresponde a cada una de ellas. Cuando la cuestión de la verdad se presenta al espíritu existente, aparece la reduplicación: una cosa es lo que ese existente piensa y otra si lo realiza comprometiéndose. La existencia, pues, disocia los dos factores, objetivo y subjetivo, y la reflexión muestra dos situaciones, una objetiva y otra subjetiva. Para la primera, la verdad se convierte en algo objetivo que hace abstracción del sujeto; para la segunda, la verdad se convierte en apropiación e interioridad que se hace existencialmente real en la subjetividad:

> Cuando se informa objetivamente de la verdad, la reflexión recae objetivamente sobre la verdad como objeto al cual se refiere el sujeto cognoscente. No recae sobre la relación, sino sobre el hecho de que el sujeto se refiere a la verdad, a lo verdadero. Con tal de que la cosa a la que se refiere sea la verdad, lo verdadero, el sujeto está entonces en la verdad. Cuando se informa subjetivamente de la verdad, la reflexión recae subjetivamente sobre la relación del individuo. Con tal de que el "cómo" de esta relación esté fundado en la verdad, el individuo está entonces también en la verdad, incluso si él se refiere así a la no-verdad (Kierkegaard, 1986, *Post-scriptum definitivo y no científico*..., X: 185).

Kierkegaard pone a este respecto el ejemplo del conocimiento de Dios. Objetivamente, la reflexión versa sobre el hecho de la verdad de Dios; subjetivamente, sobre el hecho de que el individuo se refiere a Dios de tal manera que entabla una relación personal con Él.

¿De qué lado de estos dos está la verdad? No cabe hacer una mediación y decir que la verdad está en la síntesis de los dos. Para hacer esa síntesis hay que estar fuera del devenir y obtener así la compleción de ambos. El sujeto cognoscente es un ser existente que está en devenir y un ser así no puede estar simultáneamente en dos sitios diferentes, no puede ser a la vez sujeto-objeto.

La actitud que más se acerca a la síntesis es la pasión; en ella es donde en mayor medida se identifican sujeto y objeto; aquél, sin dejar de ser quien es, alimenta su identidad con el objeto y éste, sin aquél, es algo vacío, irreal. Pero la pasión sólo se da por momentos y es el más alto grado de subjetividad. El sujeto existente no puede

comprender la verdad eterna porque él está en devenir y el objeto ha de mostrársele también en devenir. Querer prescindir de éste es abocar a la abstracción. En el dominio de ésta todo es y nada deviene; es un mundo fantástico tan coherente como alejado de lo real.

La definición clásica de verdad puede tener dos enfoques, uno empírico y otro ideal; según el primero, la verdad es adecuación del entendimiento a la cosa y, según el segundo, es la adecuación de la cosa al entendimiento. Pero, en ambos casos, el sujeto cognoscente es tomado como algo indeterminado que no tiene que ver con lo que es el hombre concreto, particular y existente; y así, éste se convierte en un ser fantástico manejado en especulaciones abstractas. No aparece por tanto la verdad del existente:

> En las dos definiciones dadas, si por ser se entiende el ser empírico, la verdad se transforma entonces en un desiderátum y todo se desarrolla en el devenir, porque el objeto empírico no está acabado y el espíritu existente que conoce está también en devenir (Kierkegaard, 1986, *Post-scriptum definitivo y no científico…*, X: 176).

Por consiguiente, la verdad es una aproximación cuyo origen no puede plantearse de manera absoluta ya que no se conoce ni su principio ni su fin; por tanto es necesaria una decisión para comenzar por un punto determinado y seguir examinando sabiendo que no se va a encontrar el fin. Es algo esencialmente en devenir, cuyos extremos, principio y fin, son desconocidos para el sujeto cognoscente existencial. No hay pues ni objeto absoluto ni yo absoluto que se adecue a aquél. Sólo se da una realidad y un sujeto en devenir que ha de hacer esfuerzos para captar por trazos esa realidad. No hay por tanto verdades absolutas para el sujeto existencial. La verdad, pues, se convierte en una búsqueda infinita sin resultados definitivos. De ahí la justa posición de Lessing cuando dijo que si Dios le diera a elegir entre la verdad y la búsqueda de la verdad, elegiría la segunda porque es lo propio de la condición humana existencial. La verdad absoluta, fuera del devenir, es patrimonio de la divinidad. La falta de un fin en este proceso da al sujeto una pasión infinita que afecta tanto al objeto que no podrá ser del todo apropiado, como al sujeto que tampoco acertará en su labor de interiorización. Estos dos caracteres son los definitorios de la verdad existencial. El máximo de interioridad es la pasión de infinito, la cual es la verdad misma. La pasión de infinito y no su contenido, es lo verdadero (Suances Marcos, 1998: 204-205).

La grandeza de la interioridad es esa incertidumbre objetiva con pasión de infinito. Esto es lo que obliga a seguir, a no detenerse. La búsqueda de la verdad implica la contradicción entre la pasión infinita de la interioridad y la incertidumbre objetiva. La paradoja que conlleva la verdad subjetiva es la incertidumbre objetiva que expresa la pasión de la interioridad. La verdad eterna, en sí misma, no es paradoja; lo es por su contacto con un sujeto existente. En resumen, esta es la tesis de Kierkegaard (1986, *Post-scriptum definitivo y no científico…*, X: 259 y XI: 43) que expresa varias veces en su obra: "La subjetividad es la verdad; la subjetividad es la realidad", "La subjetividad, la

interioridad, es la verdad: tal es mi tesis". La paradoja que consiste en la unión de la pasión de infinito y la incertidumbre objetiva se va haciendo cada vez más profunda. Como ocurre igualmente con el amor. Ello es así porque la pasión tiene por delante todo el tiempo sin posibilidad de cambio hasta la muerte. Durante la existencia del sujeto cognoscente, la pasión no tiene fin. El pensador especulativo tiene en cambio otra actitud, pues piensa que hay un punto de llegada que cree conquistar por medio de la razón elevando el resultado de ese conocimiento al rango de verdad pura.

Esta verdad subjetiva y existencial supone, por su compromiso, una transformación interior del sujeto. La relación de éste con la verdad no es aséptica, sino interpelante. Si la verdad es espíritu, entonces es interiorización y no mera relación inmediata con un conjunto de proposiciones. La inmediatez, desprovista de reflexión, está siempre inclinada hacia lo exterior, lo objetivo. En cambio, el sentido de la interiorización es un movimiento hacia dentro y su verdad consiste en la transformación del sujeto. La verdad, por tanto, no es algo objetivo, desarrollado en un conjunto de proposiciones, sino una llamada al sujeto para su edificación. Tiene pues un sentido personal por el que se dirige a cada uno en particular aunque valga para todos. La verdad, como mensaje dirigido a las multitudes, carece de sentido; más bien compromete a cada uno y por eso se suele huir de ella aunque se diga con insistencia que se desea conocerla. Y es que la verdad realizada existencialmente suele ser más bien pérdida que ganancia en lo mundano. Vemos lo que es verdad, pero seguimos lo que no lo es por no arriesgarnos existencialmente a ello. Para Kierkegaard, el compromiso con la verdad lleva consigo el sufrimiento y éste es justamente el criterio de reconocimiento de ella. La existencia está organizada de tal modo que es imposible tener una relación con la verdad sin sufrir.

2.4. Estructura suprarracional de la antropología

2.4.1. La discordia entre cuerpo y espíritu

Si en la dualidad "pensamiento y existencia" la irracionalidad se introduce a causa de la intermitencia del ser existente, en la dualidad antropológica de cuerpo y espíritu, se introduce a causa de cada uno de éstos y de la unión de ambos. Dos vértices polarizan el ser humano: el cuerpo y el espíritu. El problema es conjuntar ambos haciendo de ellos una síntesis. ¿Qué es el cuerpo? Un conjunto de impulsos y mecanismos que configuran un animal vivo. Pero a éste añade el hombre el alma, ese principio ontológico con estructura incompleta propia que ha de unirse al cuerpo para formar al hombre. La antropología de Kierkegaard es esencialmente dualista y, en él, la síntesis humana nunca llega a la armonía. Distingue entre alma y espíritu en el sentido de que aquélla es el principio ontológico cuyo desarrollo en unión al cuerpo denomina espíritu.

¿Son afines cuerpo y alma? ¿Pueden realmente llegar a formar una síntesis? Según

Kierkegaard, Grecia vivió la armonía de ambos al menos en la plenitud de su cultura. Los griegos vivieron la sensualidad de forma alegre e inocente:

> En las individualidades más bellas del helenismo estaba bien dominada la sensualidad, o mejor dicho, no estaba dominada. Por la sencilla razón de que tampoco ella era un enemigo que hubiera que someter por la fuerza, ni siquiera un rebelde peligroso que hubiese que mantener a raya. Al revés, en aquellas individualidades hermosas la sensualidad estaba liberada y así les proporcionaba sin cesar vida y alegría. La sensualidad, pues, no era propiamente un principio. Lo anímico como constitutivo de aquellas individualidades no se podía pensar sino unido a lo sensitivo (Kierkegaard, 1986, *La Alternativa*, III: 61).

El erotismo y el amor eran vividos por los hombres como algo bello que no estaba en guerra contra nada; sin exigencias o culpabilidades de otro supuesto orden superior. Para Kierkegaard fue Sócrates el que introdujo la discordia en este punto. Con él empezó la lucha entre sensualidad y espíritu, entre cuerpo y alma, entre mundo sensible e inteligible. Y combatió la sensualidad y el erotismo neutralizándolos irónicamente. Luego Platón elevó a categorías metafísicas estas intuiciones de su maestro; así promovió el desprecio al mundo sensible postulando un reino inmortal de realidades y formas. Esta concepción fue aprovechada por el cristianismo llevando esa división a extremos; pues, desde un primer momento, enfrentó al espíritu con la sensualidad. Al principio, todavía no contaminado de platonismo y más acorde con la psicología del Viejo Testamento, consideró el erotismo como algo indiferente, no pecaminoso, aunque cerca de serlo. Poco a poco el límite fue diluyéndose identificando sensualidad y pecaminosidad. Y así comenzó a invitar al abandono del erotismo para dar lugar al espíritu. Aquí está para Kierkegaard lo esencial. El cristianismo introduce la división y la lucha en el interior mismo del hombre de forma que, para seguir la llamada cristiana, hay que renunciar a la carne. Pero de esta enemistad entre carne y espíritu salió algo sorprendente. Al separar ambos como dos reinos irreconciliables, a la vez que fortificó el segundo, el espíritu, que era su intención, reforzó también, aunque involuntariamente, el primero. Así adquirió desde entonces la sensualidad un vértigo que no había tenido en la concepción griega. Justamente por tacharlo de pecaminoso, el cristianismo hizo de lo sensual algo independiente, autónomo y seductor. Cierto, el espíritu adquirió en el cristianismo una fuerza y dimensión que no tuvo en el helenismo; pero eso mismo ocurrió con la sensualidad; al quebrantar la armonía de ambos, cada uno adquirió consistencia propia. Así, el cristianismo introdujo una sensualidad fascinante justo por negarla. Al poner el espíritu como algo independiente, introdujo indirectamente aquello que la excluye: la sensualidad:

> Parece demasiado atrevimiento afirmar que el cristianismo ha introducido la sensualidad en el mundo. Pero, como se suele decir, atreverse es ya media

> victoria. Este refrán también se puede aplicar aquí. Además, no es difícil entender aquella afirmación si se tiene en cuenta que al poner una cosa se está poniendo indirectamente la que se excluye. Ahora bien, supuesto que es sobre todo la sensualidad la que ha de ser negada, ella no aparecerá con su verdadero perfil y suficientemente puesta si no es mediante el acto que la excluye, esto es, en virtud de la antítesis positiva. En una palabra, que la sensualidad como principio, fuerza y sistema aparece por primera vez dentro del marco del cristianismo (Kierkegaard, 1986, *La Alternativa*, III: 60).

La sensualidad existió en el mundo desde siempre, pero no tuvo sentido de antítesis frente a nada; en cambio el cristianismo la determinó espiritualmente al separarla del espíritu, haciendo de ella algo pecaminoso; pero, al hacer esto, la dotó de fuerza y autonomía propias.

La Edad Media hizo suya esta discordia cristiana entre carne y espíritu. La figura de Don Juan es un ejemplo de esta autonomía de la sensualidad. Don Juan sería inimaginable entre los griegos porque su pasión hubiese sido algo perfectamente natural. Don Juan está inmerso en el erotismo, pero, a la vez, está lleno de angustia. ¿Por qué? Porque ha renunciado a un mundo que le trae culpabilidad. No vive en la sensualidad de manera inocente, sino con el remordimiento de haber vuelto la espalda al espíritu. Don Juan es carnal en el abismo del espíritu. Por eso está atormentado:

> El espíritu –definido única y exclusivamente en cuanto espíritu– desde el momento en que renuncia al mundo, experimenta que éste no sólo ha dejado de ser su propia casa, sino que ni siquiera puede ser el teatro donde represente su peculiar papel. Entonces, decididamente, emprende el vuelo hacia más altas regiones y abandona la mundanidad, dejando el campo libre a la potencia contra la que siempre ha estado en lucha y a la que ahora cede el sitio. En ese mismo momento, cuando el espíritu se desvincula de la tierra, empieza la sensualidad a manifestarse con todo su vigor (Kier-kegaard, 1986, *La Alternativa*, III: 86).

En Don Juan, la sensualidad campa por sus respetos, viviendo en la separación del espíritu y desplegando toda su potencialidad.

Para Kierkegaard, el punto álgido donde se vive la discordia entre cuerpo y espíritu es la sexualidad. El sexo es el culmen de la sensualidad y, por tanto, de la lejanía del espíritu. En principio, la sexualidad no es tampoco pecaminosa; pero, en la medida que el hombre se desarrolla, encuentra en ella un obstáculo y así se ve abocado a una disyuntiva: o satisfacción del instinto o desarrollo espiritual. Éste se nutre con la renuncia a aquél. El cristianismo ahondó esa lucha como condición para la vida cristiana.

Pero el problema de la desarmonía entre cuerpo y espíritu no se plantea sólo por la naturaleza de aquél con sus impulsos, sino por la estructura de éste. El espíritu es infundido al hombre ontológicamente no como plena actualidad, sino como posibilidad

que tiene que ser desarrollada. El espíritu humano no es algo estático o inmóvil, sino algo que ha de crecer enfrentándose a las cosas y poniendo así a prueba su virtualidad. Por tanto es algo incompleto que ha de luchar para perfeccionarse. Por eso mismo no es autónomo; ha de buscar fuera de sí aquello con lo que alimentarse y crecer. El señorío espiritual del hombre ha de ser conquistado palmo a palmo sabiendo también que no llegará a plenitud. Justamente porque no se encuentra en su lugar en unión con el cuerpo es por lo que la primera dimensión del espíritu es la renuncia. No se entiende el desarrollo espiritual accediendo a cada una de las solicitudes de lo sensible. El hombre que sigue dócilmente los impulsos corporales renuncia a crecer como espíritu:

> Porque si yo soy –*y* lo soy realmente– carne y sangre, un ser de sentidos, una criatura animal, entones, "el espíritu" es lo supremo terrible para mí, terrible como la muerte, y nada lo es más que amar al espíritu. Es así como también lo entiende el cristianismo, el cual enseña que amar a Dios es morir, morir al mundo; este es el peor tormento de todos…; dichoso aquel que no se escandaliza (Kierkegaard, 1961, V: 356).

Este morir comienza apagando el infinito deseo de vivir que el hombre comparte con el animal. No puede vivir de forma ciega e instintiva agarrado a la vida corpórea, sino que ha de ensanchar la perspectiva sobre los límites inmanentes de la propia existencia. Cuanto más crece espiritualmente más pierde en el orden material.

Esta muerte de lo corpóreo se refleja en dos procesos esenciales del espíritu: el conocimiento y el amor. Por lo que se refiere al primero la conciencia es lo que constituye la personalidad haciendo que cada hombre se refiera a sí mismo y se distinga de los demás. Pero la conciencia tampoco es estática sino dinámica y su crecimiento plantea dudas y oscuridad. No hay progreso de conciencia sin reflexión, sin contradicciones, sin dudas. La conciencia de un hombre adulto no es inmediata sino refleja y, por tanto, llena de contradicción:

> Antes de proseguir, Johannes Climacus quiso saber si aquello que él aquí llamaba conciencia no llevaba de ordinario el nombre de reflexión. Estableció pues la distinción siguiente: *la reflexión es la posibilidad de la relación*, la conciencia es *la relación cuya forma primera es la contradicción*. Él recalcó también, como consecuencia de esta constatación, que las determinaciones de la reflexión se presentan siempre bajo la forma de *dicotomía*. Así es como las determinaciones siguientes: idealidad y realidad, alma y cuerpo, conocer y querer… ponen de relieve la reflexión; ellas la bordean de forma que la relación se hace posible gracias a ellas (Kierkegaard, 1986, *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est*, II: 359).

Es la reflexión la que trae la posibilidad de la relación presentando a la conciencia

estas determinaciones dicotómicas. La conciencia, ante éstas, engendra la duda. La reflexión se encarga sólo de mostrar las contradicciones, la conciencia tiene que hacer la síntesis y de ahí nace la duda. Por eso, ésta es superior al mero razonamiento. A Kierkegaard, los escépticos griegos le parecieron mejores pensadores que los modernos especulativos. Porque, para él, la duda es la introducción a la forma más alta de conocimiento porque admite, como presuposición, todos los otros datos. La duda nace del interés; en cambio el conocimiento sistemático es desinteresado y unilateral; por eso aquélla es mucho más rica e induce a una forma más alta de vida. Más aún, el espíritu dudoso es más fuerte, porque, sintiendo la contradicción, es capaz de triunfar de todo. Y eso no basta para que reconozca que no puede vencerse a sí mismo por sus solas fuerzas. Y que para llegar a plenitud tenga que salir de sí con aflicción dejando en un lugar inferior el propio conocimiento.

También en el amor, proceso esencial, aparece la dialéctica entre cuerpo y espíritu. El amor natural o inmediato es una necesidad a la vez que un signo de perfección y riqueza. Se muestra como una fuerza irresistible que vincula a los seres que se aman; por ella, éstos están dispuestos a dar y compartir lo mejor de sí mismos. En esta donación hay un sentido de fidelidad y compromiso. Todo esto es lo más bello y sublime de la vida. Los poetas de todos los tiempos han ensalzado las maravillas del amor. Pero, según Kierkegaard, el espíritu al encontrarse con este amor inmediato, no lo acepta sin más, sino que ha de trabajarlo e infundir en él una nueva huella. No lo suprime, lo sublima. Se basa en él para llevarlo por otros derroteros que la naturaleza no previó. El amor natural es pasión y predilección; el amor espiritual es abnegación; lo cual no quiere decir que no tenga pasión, sino que la orienta en otro sentido ya que el amor natural consiste en amar apasionadamente a uno y el amor espiritual está abierto a todos. El espíritu lo que rechaza es el egoísmo que se aferra a la predilección de una única persona, sea ésta quien sea: la mujer amada, el amigo…:

> De la misma manera tan egoísta que el amor propio se aferra a ese único "yo"mismo –con lo que se constituye cabalmente en amor propio– así de egoístamente se aferra la predilección apasionada del amor a ese único amado, y la predilección apasionada de la amistad a ese único amigo. Por esta razón al amado y al amigo se los llama de un modo considerable y significativo: "el otro yo", "el segundo yo" –pues el prójimo es "el otro tú", o más exactamente "el tercer hombre" de la proporción… La prueba es bien fácil: mete al prójimo, a quien se debe amar, entre el amante y el amado; mete al prójimo, a quien se debe amar, entre el amigo y el amigo, y verás la llama inmediatamente convertida en celos. Con todo, el prójimo no es otra cosa que el denominador común de la abnegación, que se interpone entre el yo y yo del egoísmo, pero también entre el yo y el otro yo del amor y de la amistad (Kierkegaard, 1986, *Las obras del amor*, XIV: 50).

Lo que hace el amor espiritual es interponerse entre los dos amantes tratando de que

el amor de uno de ellos no revierta sobre sí mismo. El amor espiritual no es pues de predilección, sino que está abierto a todos; es amor al prójimo y prójimo puede ser cualquiera.

También es cierto que el amor natural pide eternidad, que los amantes quieren pertenecerse eternamente y esto va en la naturaleza misma del amor. Pero este amor humano está sometido, como todas las cosas, al cambio y muchas veces sucumbe. El amor espiritual toma la base eterna del amor natural y lo somete a la decisión; con ésta se compromete de tal manera que se exige permanecer fiel en la intermitencia del devenir.

Hay un último escollo irracional que tiene que abordar el espíritu en su unión con el cuerpo: es el problema de la muerte. Parece ésta contraria al espíritu y sin embargo es algo natural en el ciclo de los seres vivos; éstos, incluido el hombre, describen una órbita cuyo punto final es la muerte. Ésta es una parte de su destino que el espíritu rechaza pero que ha de encarar y darle sentido. La dualidad aquí es extrema. Nada más ajeno al espíritu que la muerte, pero éste ha de vérselas con ella en el hombre. Y lo primero que aparece es que la muerte nos afecta como individuos. No vale aquí escudarse en que también les ocurre a los demás. Esto nada resuelve. Cuando somos testigos de la muerte de otros tenemos un vago sentimiento de lo que va a ocurrimos también a nosotros; pero la realidad más seria es afrontar la propia muerte. La labor del espíritu en este sentido es interiorizar lo que significa la muerte; es apropiarse el sufrimiento que lleva consigo y tomar postura ante ella y ante el resto de vida que queda. El pensamiento de la muerte puede ejercer tal influjo sobre la vida que o puede paralizar ésta o puede darle un estímulo extraordinario. El espíritu aquí tiene la palabra para decidir si quiere apurar el último sorbo de la vida o dar un vuelco al sentido de la existencia. Y aquí, al abordar este problema, no vale el acopio de conocimiento y cultura con que un hombre dotado pueda enfrentarse a la muerte. Ante ésta no valen conocimientos ni defensas, todos somos iguales y ella misma nos iguala a todos.

> Ciertamente, la muerte nos hace a todos iguales; pero si esta igualdad consiste en la nada, en el anonadamiento, ella permanece indefinible. No puede extenderse uno sobre esta igualdad más que invocando la diversidad de la vida, diversidad que se niega por la igualdad de la muerte. Aquí, en la tumba, el niño y aquel que ha transformado al mundo son igualmente inactivos; aquí, el rico es tan pobre como el último de los pordioseros (Kier-kegaard, 1986, *Discursos edificantes*, VIII: 74).

Por último, el espíritu aborda el problema de si la muerte es un paso transitorio a otro estado o es algo definitivo. La realidad se le ha presentado tan opaca que, como hace constar Kierkegaard, las soluciones han ido desde la negación de cualquier tipo de supervivencia, pasando por la transmigración y la reencarnación, hasta llegar a la inmortalidad cósmica o la estrictamente personal. Para Kierkegaard, la visión pagana de la muerte era más suave e ingenua; la inmortalidad era concebida como un recuerdo que perdura en los descendientes y conocidos. Hacen aquí excepción tanto Sócrates como

Platón, que postulan una inmortalidad propia acorde con la preexistencia del alma. En cambio Kierkegaard destaca la concepción cristiana que, dando un origen temporal al alma, hace de ella, en su individualidad, algo inmortal a lo que algún día se incorporará el cuerpo. Tal es el reto del espíritu. Los griegos recurrían a la preexistencia para probar la inmortalidad del alma, el cristianismo recurre al futuro.

2.4.2. El irracionalismo de la angustia y la culpa

Dentro del marco de la problemática que supone la unión del alma y el cuerpo, Kierkegaard destaca el tema de la angustia y la culpa como específico de esa dualidad. Y aquí la razón se siente especialmente impotente. Ya se dijo más arriba que, en la concepción de Kierkegaard, el espíritu está presente como algo inmediato en la síntesis de alma y cuerpo, pero que ha de ser desarrollada. Al principio, el espíritu está como soñando, inconsciente de sí mismo, de sus posibilidades. Por eso tanto los niños como los pueblos jóvenes tienen espíritu, pero no lo han desarrollado. Viven como durmiendo en una especie de inocencia inconsciente. El espíritu se muestra como algo ambivalente. No puede vivir una vida meramente vegetativa o animal, pues es espíritu; pero tampoco lleva una vida plenamente autónoma y consciente de sí porque está vinculado al cuerpo. Eso le hace estar fuera de sí, fuera del ámbito de su propia naturaleza. En esta ambivalencia, en esta relación ambigua, consiste la angustia. Por una parte el espíritu tiene que haberse con el cuerpo; para eso está en el hombre y esa es su misión. Por otra, dada su naturaleza, se encuentra en el cuerpo humano como en un elemento extraño; se siente violento. En esta relación ambivalente consiste la angustia. Ésta irá adquiriendo grados y matices según vaya despertando el espíritu; pero el núcleo de la angustia estará siempre en esa ambivalencia insalvable de un espíritu inmerso en ese medio extraño que es el cuerpo.

La primera forma de angustia, según Kierkegaard, es la de la nada. Es la de la infancia y la de los pueblos jóvenes. En ellos se da una inocencia típica, la del que no ha vivido, no se ha mancillado, no conoce la lucha. Esta inocencia es más bien ignorancia. El hombre desconoce la diferencia entre el bien y el mal y no ha soportado el fragor de la lucha, pues no hay nada a lo que enfrentarse:

> En este estado hay paz y reposo; pero también hay otra cosa, por más que ésta no sea guerra ni combate, pues sin duda que no hay nada contra lo que luchar. ¿Qué es entonces lo que hay? Precisamente eso: ¡nada! Y ¿qué efectos tiene la nada? La nada engendra la angustia. Este es el profundo misterio de la inocencia, que ella sea al mismo tiempo la angustia. El espíritu, soñando, proyecta su propia realidad, pero esta realidad es nada, y esta nada está viendo constantemente en torno suyo a la inocencia (Kierkegaard, 1986, *El concepto de angustia*, VII: 144).

La inocencia no es aquí por tanto una perfección inmediata, sino una ignorancia que viene determinada por el espíritu que todavía no ha despertado y que gira en torno a la nada. La nada de la angustia es aquí un complejo de presentimientos que se reflejan en el individuo, pero que no tienen un significado específico porque el individuo todavía no se ha desarrollado.

Esta angustia toma un nuevo cariz cuando en esa nada de inocencia aparece la libertad con sus posibilidades. El espíritu comienza entonces a salir de su sueño y se muestra ante él una libertad con infinitud de posibilidades. Ahora la angustia se muestra no como la nada, sino como un conjunto ilimitado de posibilidades. El espíritu se estremece ante sí mismo, ante su propia posibilidad. La angustia es aquí el vértigo de la libertad. Hay como una tentación o forcejeo entre la impotencia de la angustia y la potencia de la libertad. A ésta le entra vértigo al tener que elegir entre querer y no querer. Según Kierkegaard, en el relato bíblico, la prohibición divina de no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal le angustia a Adán en cuanto despierta en él la posibilidad de la libertad:

> Lo que antes pasaba por delante de la inocencia como nada de la angustia, se le ha metido ahora dentro de él mismo y ahí, en su interior, vuelve a ser una nada, esto es, la angustiosa posibilidad de *poder*. Por lo pronto, Adán no tiene ni idea de qué es lo que puede; en otro caso se supondría ciertamente –cosa que sucede con harta frecuencia– lo que viene después, a saber, la distinción entre el bien y el mal (Kierkegaard, 1986, *El concepto de la angustia*, VII: 146).

Esta posibilidad engendra en Adán y en todo hombre una magia terrible; por una parte, desea probar ese poder; por otra teme sus consecuencias. Es algo que se desea y a la vez se teme. Kierkegaard define en este sentido la angustia: "es una antipatía simpática y una simpatía antipática".

Siguiendo la línea de explicitación del desenvolvimiento del espíritu, Kier-kegaard muestra un nuevo estado de angustia; hasta ahora han aparecido la angustia de la nada o de la inocencia y la angustia de la libertad o de las posibilidades. Cuando el hombre elige, da un paso más en esta dinámica y aquí aparece otra clase de angustia. Cuando en medio de la posibilidad y la libertad, el hombre toma una decisión, aparece la angustia objetiva o angustia del mal. Cuando el hombre cae en la culpa y elige el mal, lo hace en medio de la angustia. ¿Cómo pasa de la inocencia a la culpa? Mediante un salto cualitativo, imposible de explicar racionalmente, es decir, como si el primero de esos fenómenos, la inocencia, fuera la causa y el segundo, la culpa, fuera el efecto. El hombre inocente se hace culpable dando un salto, un paso cualitativo hacia otra cosa que el individuo no se explica:

> Porque no fue él mismo sino que fue la angustia, es decir, un poder extraño, el que hizo presa en él; no fue él mismo, fue un poder que él no

> amaba, un poder que le llenaba de angustia… y, no obstante, él es indudablemente culpable, pues sucumbió a la angustia al mismo tiempo que la temía. En el mundo no hay nada más ambiguo que esto (Kierkagaard, 1986, *El concepto de la angustia*, VII: 145).

El medio en que se da el salto de la inocencia a la culpa es la angustia, pero ésta no es la caída, sino sólo la condición. La angustia es el supuesto existencial donde se establece en todo hombre esa relación primitiva con la falta; la angustia es un medio ambiguo, dialéctico y neutral desde donde -como condición– surge libremente, por un salto, el pecado de todo hombre. Por tanto no son el egoísmo y la concupiscencia los supuestos del pecado, sino la angustia por esa ambigüedad típicamente suya de la que carecen aquéllos.

La angustia no se transforma en culpa por muy profunda que sea. No hay simple transición de la primera a la segunda, como si aquélla fuese creciendo hasta transformarse en ésta. Tiene que haber un salto cualitativo. La culpa brota en medio del vértigo de la angustia. En ese vértigo, la libertad cae desmayada. La psicología no puede explicar más. En ese momento todo ha cambiado y, cuando la libertad se incorpora de nuevo, ve que es culpable. Entre esos dos momentos hay que situar el salto que ninguna ciencia puede explicar. La culpabilidad del que se hace culpable en medio de la angustia es ambigua en grado extremo. La angustia es una impotencia femenina en la que se desvanece la libertad. La caída acontece siempre en medio de una gran sensación de impotencia. La angustia es pues el último estado psicológico del cual irrumpe la culpa mediante el salto cualitativo. El primer pecado vino al mundo por este salto y así sigue viniendo constantemente. Una vez dado el salto, una vez cometida la falta, la angustia no queda abolida; parece que debiera ser así, puesto que, una vez realizada la posibilidad, debiera desaparecer la angustia en que aquélla estaba envuelta. Pero no es así. Probada una posibilidad, realizada una falta, aparecen en lontananza otras posibilidades, muchas de ellas originadas precisamente por esa falta. Por tanto, la angustia se pone nuevamente en relación tanto con la realidad introducida como con otras que acechan en el porvenir (Suances Marcos, 1998: 247-248).

Kierkegaard distingue claramente entre esta angustia objetiva o angustia ante el mal en cuyo seno se comete la falta y ésta misma. Son cualitativamente distintas. De la primera a la segunda hay un salto cualitativo, racionalmente inexplicable. Todo hombre pierde su inocencia por medio de la culpa, de la falta. Esto es un hecho. Y ningún hombre hace excepción a ello. De forma que la culpa es expresión de nuestro modo de ser, es una manifestación más de nuestro "pathos" existencial. Cuando el hombre se enfrenta a la existencia, no lo hace de manera abstracta, teórica, sino concreta, teniendo que hacerse cargo de esa nebulosa de propensión al mal que encuentra tanto fuera como dentro de sí mismo. Al preguntarse por el sentido de esta realidad, va reculando hacia atrás para comprender su inserción en el mundo. Y en ese movimiento retrospectivo se encuentra con que hay algo previo, una falta o pecado original que ha dado lugar a un mal punto de arranque. De esa falta todos somos culpables y la hemos ido engrosando

individual y colectivamente a lo largo del tiempo. Esa falta ha sido decisiva y ha condicionado la existencia humana. Así el hombre descubre que su existencia viene mezclada con el mal desde sus orígenes y ese pensamiento le hace caer en la angustia. Sin embargo, para Kierkegaard, ese buscar en los orígenes, ese retroceso que trata de aclarar la oscuridad de nuestros orígenes es un progreso. Porque, igual que un examen profundo es una vuelta a los principios, este retorno a las fuentes de la existencia es una pofundización de ésta; y allí nos encontramos indefectiblemente con la culpabilidad. Esta conciencia de culpa es patrimonio de toda la humanidad. Las religiones y los sistemas de pensamiento lo han admitido dando diferentes versiones de ese hecho universal. La conciencia de culpa pertenece pues a la estructura misma de la subjetividad. El cristianismo le ha dado una nueva dimensión convirtiéndola en pecado, haciendo de ella una ruptura con Dios. Pero todo hombre, dentro o fuera del cristianismo, ha de encarar esa realidad.

En Kierkegaard, la concepción de la culpa lleva un rasgo esencial: es algo interior. No puede ser achacada a causas externas. Está en la raíz misma de la existencia; su apropiación es incesante, es decir, no vale acordarse de ella de vez en cuando, sino que hay que asimilarla, como algo inagotable, durante toda la vida:

> El recuerdo eternamente presente de la culpa expresa el "pathos" existencial del que es la expresión suprema, más alta que la penitencia más exaltada que quiere reparar la falta. Esta conservación de la culpa no puede hacerse mediante algo externo que la relegaría al mundo finito; por eso pertenece a la interioridad oculta (Kierkegaard, 1986, *Post-scriptum definitivo y no científico*..., XI: 222-223).

Lo duro para Kierkegaard no es hacer algo heroico momentáneo, sino cargar con el fardo de una conciencia perenne de culpa. ¿De dónde viene ese carácter permanente? De su relación con la felicidad eterna. Quien tenga esta conciencia sabe que nada puede removerla salvo la generosidad divina. Pero el hombre, al cargar con ella, se abre a lo eterno a la vez que llega a su cenit existencial:

> La conciencia del culpa es la expresión decisiva del "pathos" existencial por relación a la felicidad eterna… La expresión decisiva de la conciencia de culpa es pues esta permanencia esencial de la conciencia o recuerdo eterno de la culpa porque ella se refiere siempre a una felicidad eterna. No se trata aquí del procedimiento infantil de querer volver a comenzar partiendo de cero y no invocar ya más el perdón bajo pretexto de que todos somos así. Basta una sola falta para que el existente, teniéndola que referir a la felicidad eterna, esté cogido para siempre (Kierkegaard, 1986, *Post-scriptum definitivo y no científico*..., XI: 218).

El recuerdo eterno de la culpa es el fardo más pesado. Y ¿por qué basta una sola falta? Porque la distancia entre ofensor y ofendido, entre el hombre y Dios, es infinita. Y el hombre nunca podrá llenar ese abismo que su falta ha abierto entre la divinidad y él. Esta conciencia de culpa es una de las cosas que más repugnan a la razón. Por eso los especulativos tratan de sofocarla con toda clase de sofismas y razonamientos. No toleran ese punto álgido de la existencia que relaciona culpa y eternidad; les parece absolutamente desproporcionado y tratan de eliminar con razones esa realidad inconmensurable. Pero, al hacerlo, han perdido el punto más profundo de la existencia.

Después de todo esto queda claro que la culpa abarca nuestra entera existencia personal y colectiva y que, en este sentido, poco importa haber cometido unas cuantas faltas más o menos. No se trata aquí de algo cuantitativo, sino cualitativo: la culpa cubre nuestra vida entera aunque lo olvidemos en la vida diaria. La totalidad de la culpa quita importancia a las faltas concretas porque "totum est partibus suis prior", el todo es anterior a sus partes. Esta determinación de totalidad no es algo numérico, sino cualitativo. Y el remedio que Kierkegaard propone a esa culpabilidad innata es aceptarla como nuestra estructura existencial y hacer de ella uno de los motivos fundamentales de relación del hombre con Dios. Cuando aquél se muestra así ante la divinidad, queda exonerado de tamaña carga.

En este análisis de los diversos procesos de la angustia, Kierkegaard aborda uno especialmente llamativo. Vista la angustia de la nada, de la libertad y de la pecaminosidad, añade este último: la angustia ante el bien. Parece contradictorio, pero no lo es. Una vez que el hombre ha cometido una falta, caben dos posibilidades: primera, que permanezca en esa situación, pero que se angustie por ella; sería entonces angustia por el mal. El hombre permanece en la falta pero es consciente del mal de ésta *y* se angustia por ella; es decir, está todavía en el bien. Segunda, que el individuo permanezca en la falta, pero que esté contento con ella; no quiere salir de ese estado. Y entonces lo que le angustia no es el mal en que vive, sino el bien al que debiera acceder. No le angustia pues el mal sino el bien con el que tiene una relación forzada. Esto es lo que Kierkegaard llama lo demoníaco. Lo cual consiste en ser esclavo del mal, pero permaneciendo en él y rechazando el bien, esto es, la apertura de sí mismo, la libertad. Es la no-libertad que quiere clausurarse en sí misma:

> Lo demoníaco es angustia ante el bien. En el estado de inocencia no estaba puesta la libertad en cuanto libertad y su posibilidad constituía la angustia en la personalidad. En el estado de endemoniamiento se ha invertido esa relación. La libertad ha quedado establecida como no-libertad, pues se ha perdido la libertad. La posibilidad de la libertad es aquí nuevamente angustia. La diferencia no puede ser más absoluta, ya que la posibilidad de la libertad se manifiesta aquí en relación con una esclavitud que es exactamente lo contrario de la inocencia, pues ésta es una categoría en la dirección de la libertad (Kierkegaard, 1986, *El concepto de la angustia*, VII: 220).

La libertad es esencialmente expansión y el bien implica una apertura que lleva consigo la ruptura de la esclavitud del mal. Lo demoníaco en cambio es el espíritu que se encierra en sí mismo sin querer tomar contacto con otra cosa; es una esclavitud prisionera de sí misma. Por tanto, el criterio decisivo para saber si un fenómeno es o no demoníaco lo dará la posición que el individuo mantenga con respecto a la apertura, es decir, si quiere o no asumir, con su libertad, ese hecho. Lo más característico del hombre demoníaco es su voluntad de aislamiento.

2.4.3. *La libertad que trasciende la razón*

La antropología de Kierkegaard pone especial énfasis en el problema de la libertad. Ésta aparece como rasgo esencial en la dualidad constitutiva del hombre. El espíritu humano es fundamentalmente conciencia, interioridad, relación consigo mismo y, sobre todo, libertad. Kierkegaard muestra la libertad inicial como infinita posibilidad. Antes de ejercitarse, en el punto cero de la existencia, aparece como posibilidad infinita de la que va a surgir el yo. El espíritu se va a hacer real por medio de sucesivas decisiones. Como ya se dijo, la libertad de la posibilidad pasa a realidad por medio del salto cualitativo. Una vez dado ese salto, aparece la diferencia entre bien y mal, no antes. Es absurdo afirmar que el hombre tenga que hacer necesariamente el mal como si estuviera determinado a ello. La libertad se supone a sí misma *y*, por tanto, no puede explicarse por algo previo a ella. Por consiguiente tanto el determinismo como el libre albedrío niegan la esencia de la libertad. El primero porque la somete a algo previo y el segundo porque la reduce a algo abstracto. La diferencia entre el bien y el mal –contra lo que piensan los defensores del libre albedrío– sólo existe para la libertad y en la libertad, y tal diferencia nunca existe en abstracto sino en concreto.

> Este error proviene de que se convierte la libertad en otra cosa, en un mero objeto de la mente. Sin embargo, la libertad nunca ha existido como abstracción. Por eso, cuando sin estar ella misma en ninguna de las dos partes, se pretende concederle a la libertad un momento para que elija entre el bien y el mal, lo único que se logra en ese preciso momento es que la libertad no sea libertad, sino una pura reflexión sin sentido (Kierkegaard, 1986, *El concepto de la angustia*, VII: 209).

Cualquier explicación se hace imposible si se empieza afirmando que la libertad entra en escena como libre albedrío que elige con la misma facilidad lo bueno que lo malo. De igual manera carece de sentido hablar de libertad si el hombre está determinado a hacer el mal. Afirmar que el hombre peca necesariamente es lo mismo que querer convertir el círculo en una línea recta. Otra cosa bien distinta es afirmar que la libertad humana no es perfecta, que está trabada en sí misma y que, por eso, conlleva la angustia. Pero está

trabada en sí misma, no lo está por necesidad o por reflexión. No hubiera habido angustia si el pecado hubiese venido al mundo por necesidad o por libre albedrío. Lo primero sería una contradicción y lo segundo un absurdo, pues el libre albedrío no ha existido en el mundo ni al principio ni después. Eso no es más que un producto de la mente que quiere explicar a posteriori la decisión de la voluntad. Es una insensatez pretender explicar lógicamente el salto cualitativo por el que vienen al mundo tanto el mal como el bien. Ambos son fruto de la decisión de la libertad.

¿Cómo empieza el ser humano a ejercer su libertad? Kierkegaard analiza pormenorizadamente los mecanismos de la decisión; pero teniendo bien en cuanta dos cosas que ya ha dejado sentadas. Primera, que la libertad se presenta al hombre como un campo infinito de posibilidades que se ciernen sobre la nada. Y segunda, que esa libertad no es completa ni está actualizada. Por ser creada, es una libertad que está trabada en sí misma –dice él–. Y además esa libertad es una facultad en germen que ha de ser desarrollada. Aunque parezca contradictorio, el hombre es libre, pero tiene que llegar a serlo. Nace con esa capacidad pero ha de desarrollarla mediante la decisión. El hombre existe propiamente por la libertad. El simple hecho de nacer no es existir. Existir, propiamente, es esa relación espiritual, consciente, interior, activa y libre que uno mantiene consigo mismo y que se va logrando a golpes de decisión. El hombre aparece desnudo en el mundo y, a diferencia de los animales, tiene que hacerse a sí mismo. Existir es hacerse y esa tarea comienza con la elección de sí mismo. Este concepto tiene en el pensamiento de Kierkegaard mucha importancia y en él, como en el resto de los grandes problemas, destaca una vertiente religiosa al lado de otra psicológica o metafísica. La autoelección y la referencia a Dios son los dos polos que configuran la individualidad humana.

Cuando el yo se elige a sí mismo empieza a configurarse la personalidad que madurará en la medida en que esa elección tenga hondura. El hecho de poder elegir da a la naturaleza humana una dignidad única; también es verdad que da soledad porque en la medida que uno se elige a sí mismo, se va haciendo diferente de los demás. Pero, sin esta capacidad, el hombre no tendría esa potencia eterna de hacerse y aceptarse a sí mismo:

> Cuando todo se ha vuelto sereno, solemne como una noche estrellada, cuando el alma está sola en el mundo entero, entonces aparece ante ella, no un ser superior, sino la potencia eterna misma, el cielo se entreabre, por así decir, y el yo se elige a sí mismo o, más bien, se recibe a sí mismo. Entonces el alma ha visto el bien supremo, lo que ningún ojo mortal puede ver y que jamás puede ser olvidado, entonces la personalidad recibe el espaldarazo que la ennoblece para la eternidad. No se convierte en algo distinto de lo que ya era, sino que llega a ser ella misma. Del mismo modo que un heredero no posee antes de la mayoría de edad los tesoros del mundo entero, aun cuando sea el heredero de ellos, así la personalidad más rica nada es antes de haberse elegido a sí misma y la personalidad más pobre que se pueda imaginar lo es todo cuando se ha

> elegido a sí misma; pues la grandeza no consiste en esto o en aquello, sino que se encuentra en el hecho de ser uno mismo; y todo hombre puede serlo si lo quiere (Kierkegaard, 1986, *La alternativa*, IV: 161).

La elección es pues decisiva para el contenido de la personalidad; ésta se sumerge por la elección en lo elegido. Y, si no elige, se empobrece. La elección lleva a la soledad, no al aislamiento; la primera es una perfección en cuanto es signo del desarrollo del individuo. El segundo es un obstáculo al crecimiento, pues el hombre sólo puede desarrollarse en relación con sus semejantes. ¿Lleva la elección de sí mismo al aislamiento? Según Kierkegaard puede llevar si la autoelección termina en una identidad abstracta del yo que corta su relación con el mundo. Y esto es, según él, lo que han hecho los monjes que se han apartado completamente de la vida secular. En Grecia hizo esto Diógenes el Cínico. Su error consistió en una elección abstracta de sí mismo que lo llevó a una también perfección abstracta. Para que no sea así, la elección ha de darse en contacto con los hombres y las cosas. El hombre se encuentra ante muchas determinaciones que constituyen la vida en el mundo: la riqueza, el poder, el conocimiento…; pero relativiza todo eso como algo finito y opta por la desnudez de sí mismo, que es superior a todos esos valores. Esta elección da al yo consistencia y capacidad; y, a la vez, arroja una nueva luz sobre las cosas, por la cual éstas se mantendrán en los límites de su finitud. Estarán sometidas al yo y éste progresará en libertad a la vez que se trate con ellas. Por eso el hombre no corta con las cosas ni con el mundo, sino que, en contacto con ellos, ejerce su soberanía. Así, este yo y su elección no son algo abstracto, sino algo real que sabe dar el justo valor a las cosas subordinándolas al yo:

> Al elegirte a ti mismo, en sentido absoluto, descubres fácilmente que ese tú mismo no es ni una abstracción ni una tautología…; ese uno mismo se ha producido gracias a una elección; él es la conciencia de ese ser preciso y libre que es uno mismo y nadie más. Ese uno mismo contiene en sí una rica concreción, una gran cantidad de determinaciones y cualidades, en una palabra, es el ser estético completo que ha sido elegido éticamente. Por consiguiente, cuanto más te concentres en ti mismo, tanto más te darás cuenta de la importancia de lo que es insignificante, no en el sentido finito, sino infinito, porque tú eres quien lo ha planteado (Kierkegaard, 1986, *La alternativa*, IV: 200).

Después de la elección de sí mismo vienen las determinaciones concretas que llevarán el reflejo de esa primera elección. En nuestro habernos con las personas y las cosas reflejamos lo que somos ante nosotros mismos.

¿Qué lugar ocupa la razón en el proceso de la elección? Kierkegaard distingue la esfera del conocimiento y la de la libertad. Esta última emplaza al individuo ante opciones

diferentes entre las que no cabe conciliación. Aquí se impone con todo rigor el principio de no-contradicción. En cambio, la filosofía moderna, sobre todo la hegeliana, suprime este principio eliminando la decisión y tratando de unir y poner al mismo nivel las distintas opciones. Todo es bueno, no hay por qué optar por una cosa y renunciar a otra; mejor es quedarse con todo. Es ésta una expresión en el plano especulativo de lo que puede ocurrir en la vida práctica. La filosofía moderna realiza una síntesis de contrarios en el orden especulativo que otros realizan en la vida práctica. El filósofo especulativo hace la mediación: todo está bien, todo tiene sentido y unidad perfecta. En cambio, el hombre ético tiene que enfrentarse libremente a las cosas y elegir entre ellas. En el fondo, la filosofía especulativa lo que hace es huir de lo desconocido, domesticando la realidad mediante sus concepciones racionales. En cambio la libertad se enfrenta a lo desconocido y lo va desbrozando a golpes de decisión. Y eso es lo arduo. Este contraste entre razonamiento y libertad no existe para el pensamiento puro; por eso éste hace mediaciones y síntesis; el contraste existe para la libertad; por eso ésta excluye aquéllas. La filosofía se relaciona esencialmente con las esferas del pensamiento que son la lógica y las leyes naturales. En ese ámbito reina la necesidad y por eso la mediación es legítima. Pero esa mediación es relativa a un campo de la realidad, no a la totalidad de ésta; la interioridad y la libertad escapan a esa necesidad:

> La filosofía nada tiene que hacer con lo que puede llamarse el acto interior; pero el acto interior es la verdadera vida de la libertad. La filosofía considera el acto exterior, y, a su vez, no lo ve aislado, sino incorporado al proceso histórico y modificado por él. Ese proceso es, en el fondo, el objeto de la filosofía y es considerado por ésta bajo la determinación de la necesidad. Por eso la filosofía desecha el pensamiento que intentaría significar que todo hubiese podido ser de otra manera, considera la historia universal de tal modo que ya no existe el problema de un *aut-aut* (Kierkegaard, 1986, *La alternativa*, IV: 159).

La especulación elimina los actos libres y los reduce a actos naturales determinados en el conjunto del devenir.

Para Kierkegaard, el motivo último por el que actúa la libertad no es una razón, sino una pasión, impulso o creencia que trasciende aquélla. No es que el impulso sea antirracional, sino que es captado por una intuición que desborda la razón. Sócrates no pensó primero las pruebas de la inmortalidad para luego vivir conforme a ellas. Al contrario, vivió ésta sin reservas como si fuera la suprema certeza arriesgando su vida en ello. Y así es más bien su forma de vivir la que es una prueba de la inmortalidad del alma; después de su vida es cuando se consolidan la razones de esa verdad. De igual manera el cristianismo advierte que lo específico suyo no son razones, sino una libre adhesión a la vida y mensaje de una persona. Lo específico cristiano está en la decisión. Y esta decisión no es posible motivarla especulativamente; hacerlo sería diluirla… Pero, para Kierkegaard, esto mismo se puede decir de toda decisión importante. Si, cuando tomamos una resolución, la acompañásemos de comentarios exhaustivos explicando en

detalle su proceso, eso sería muy vistoso, pero traicionaría el halo de misterio que envuelve toda decisión. En ésta, queda siempre oculto un reducto que es el fundamento de esa decisión. El momento clave de una decisión no consiste en sopesar cuantitativamente sus razones, sino que es un golpe de audacia en medio de la duda. La razón nunca va a favorecer el riesgo que conlleva una decisión, más bien tiende a huir de él. La libertad de elección, pues, exige coraje. No hay relación de proporción entre los motivos y la decisión. Ésta supone un salto suprarracional sobre aquéllos. Y, cuanto más importante sea la decisión, más riesgo exigirá. Los hombres, especialmente los filósofos, hacen verdaderos ingenios para evitar la decisión, pero el acto de energía que ésta conlleva nos convierte en otros hombres:

> El individuo no se da más que a golpes de audacia; él ya no es el mismo y su golpe audaz no es un acontecimiento más entre otros muchos, un atributo más aplicado a un solo y mismo individuo, no; su golpe de audacia hace de él otro hombre. Antes de haber arriesgado no puede comprender esta audacia más que como una locura…; después de haber arriesgado, no es ya el mismo (Kierkegaard, 1986, *Post-scriptum definitivo y no científico…*, XI: 116).

El hombre prudente quiere estar seguro de su decisión, exige certeza de antemano eliminando la inseguridad que hay entre presente y futuro. Pero el riesgo no se da sin incertidumbre, ambos son correlativos. En ese ámbito existencial, para ganar algo hay que correr el riesgo de perderlo.

2.5. El papel subordinado de la razón en los estadios de la existencia

El pensamiento de Kierkegaard acerca de la trascendencia de la decisión tiene aplicación inmediata y específica en el campo moral. Aquí es donde aquélla se pone a prueba. Precisamente frente a la mediación hegeliana aparece más nítido el valor de la elección. Hegel elimina la ética de su sistema porque en éste todo es válido, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo noble y lo abyecto… Todo contribuye por igual a la madurez del espíritu. Elimina así la ética que, para Kierkegaard, consiste esencialmente en elegir entre lo uno y lo otro, entre el bien o el mal, el amor o el odio, la compasión o la violencia. Es eligiendo como el hombre no sólo madura psicológicamente, sino que se desarrolla moralmente. Cuando todo tiene justificación no hay lugar a la elección y, por tanto, a una posición ética; basta dejarse llevar de los impulsos. Kierkegaard se plantea el problema de la elección entre las diversas opciones de la vida que conllevan cada una de ellas un conjunto de valores éticos.

2.5.1. El estadio estético

Kierkegaard propone tres estadios o concepciones de la vida ante las cuales el hombre, más tarde o más temprano, tiene que enfrentarse. Cada una de ellas tiene su propia estructura y autonomía. Entre ellas no hay continuidad y el sujeto ha de tomar una resolución para instalarse en una de ellas y rechazar las otras. Un estadio es algo más que un conglomerado de orientaciones sobre la vida:

> Una concepción de la vida es más que un conjunto o suma de proposiciones, retenidas en su impersonalidad abstracta; es más que una experiencia que surge siempre, como tal, del atomismo; es la transubstanciación conquistada duramente a prueba de todos los empirismos; es una certeza interior que permanece orientada hacia todas las preocupaciones de este mundo, pero fuera del alcance de un empirismo profundo y que, orientada hacia lo religioso, encuentra aquí el centro de su existencia tanto terrestre como celeste (Kierkegaard, 1986, *Papeles de un hombre que todavía vive*, I: 87).

La concepción de la vida es pues un conjunto de valores adquiridos cuya certeza trata de orientar en medio de las ocupaciones y cuyo principio de operación da unidad a esa vasta cantidad de hechos que configuran nuestra existencia concreta. Es pues un centro de gravedad en torno al cual se teje la malla de una vida con coherencia, evitando lo arbitrario. Cada uno de estos estadios es independiente de los otros y representa un modo característico del sentir, pensar y vivir. Al ser independientes, no existe continuidad entre ellos, pero sí una jerarquía de valores que exige tomar una opción. Para pasar de uno a otro se necesita dar un salto, es decir, tomar la decisión de abandonar uno y optar por otro. El decidirse por uno nuevo no quiere decir que hay que renunciar totalmente a los valores del estadio abandonado, sino que éstos deben ser subsumidos en el nuevo y perder la orientación fundamental que tenían en el antiguo. Por ejemplo, no es necesario renunciar en el matrimonio al erotismo de la vida natural, sino que éste es asumido y elevado a una nueva significación en la ética matrimonial.

El primer estadio abordado por Kierkegaard es el estético. Éste consiste en un ideal cuyo objetivo es vivir lo inmediato, aprovechar el presente y desplegar todo el poder de que el hombre es capaz. Es pues una concepción inmanente de la vida cuya divisa puede ser el "carpe diem", "aprovéchate del presente" de Horacio. Esta es la concepción en la que vive la mayoría de los hombres; éstos se entregan de lleno a las ocupaciones cotidianas donde el placer, la ganancia y el poder son los móviles de su acción. Este modo de vida, para Kierkegaard, tiene su correlato en la visión inmanentista de Hegel en la que todo se justifica; aquí no tiene sentido un imperativo ético que obligue a desviarse individualmente del camino que todos siguen. Kierkegaard en su primera obra, *La alternativa*, se enfrenta por igual, y de forma extensa, a cada uno de los dos.

Lo primero que aparece en el hombre que vive estéticamente es el ansia de placer referido al momento actual. Su interés consiste en sumergirse en el presente y agotarlo. La concepción estética se expresa en el goce del momento presente:

> El que vive estéticamente trata lo más posible de perderse enteramente en el estado de ánimo, trata de ocultarse en él enteramente, de modo que no quede en sí mismo nada que no pueda ser replegado en el estado de ánimo, pues tal resto tiene siempre un efecto turbador: es la continuidad que quiere retenerlo. Entonces, cuanto más vagamente aparece la personalidad en el estado de ánimo, más está el individuo en el instante; y ésta es, una vez más, la expresión más adecuada de la existencia estática: ella está en el instante. De ahí proceden las enormes oscilaciones a que está expuesto el que vive estéticamente (Kierkegaard, 1986, *La alternativa*, IV: 206-207).

La expresión más adecuada de la existencia estética es, pues, el instante. De ahí proceden las continuas oscilaciones de ese tipo de vida. El instante es todo y, por tanto, nada, porque pasa enseguida. El papel asignado al tiempo es decisivo para identificar los diversos estadios. A medida que se acentúa el valor de aquél, el estadio se hace más serio y comprometido, es decir, se va hacia lo ético y lo religioso.

¿Qué es lo que se pretende aprovechar en el momento presente? El placer, el deleite, el gozar de la vida. Se llama estético este estadio no porque vaya en busca de la belleza, sino de la sensación, tal y como lo expresa su etimología griega "aisthesis" (sensación). Se trata de obtener todas las posibilidades de las sensaciones, experimentar sus matices y variaciones; después, esas sensaciones se funden unas en otras formando una especie de sinfonía que se cierra sobre sí misma. Y esta es la atmósfera que vive el esteta.

Todo hombre, para poder vivir, por modestas que sean sus condiciones, siente la necesidad de formarse un concepto de la vida, una idea del significado y objeto de ésta. Y el que vive estéticamente también tiene esa necesidad. La expresión de ese concepto es: hay que gozar de la vida. Pero el que quiere gozar de ella establece una condición que se encuentra o bien fuera del individuo, o bien en éste pero independientemente de su voluntad. Ello quiere decir que este hombre no tiene peso en sí mismo, depende inmediatamente del exterior; no es capaz de volver sobre la reflexión. Dicho de otro modo: está volcado a lo inmediato; su espíritu no está determinado como espíritu:

> La acción externa transforma ciertamente la existencia (como cuando un emperador lleva a cabo la conquista del mundo entero *y* reduce los pueblos a esclavitud), pero no propiamente la existencia del individuo; *y* la acción externa trasforma sin duda la existencia del individuo (como cuando de lugarteniente llega a ser emperador, o de pordiosero llega a millonario), pero no propiamente la existencia interior. Toda acción externa da sólo testimonio del "pathos" propio de la estética y está sometida a la ley que rige la esfera estética: el individuo que no ha llegado a ser dialéctico cambia el mundo pero permanece él mismo inmutable; porque el individuo que vive en la esfera de la estética no tiene la dialéctica en sí mismo, sino fuera de sí; dicho de otra manera: cambia hacia fuera, pero permanece él mismo hacia dentro (Kierkegaard, 1986, *Post-scriptum definitivo y no científico*..., XI: 125).

Este estar volcado hacia fuera, hacia la inmediatez, tiene su ventaja, porque huye de las contradicciones y problemas internos que son algo esencial al hombre reflexivo; este es el precio que se paga por crecer interiormente. Por eso el individuo estético es incapaz de percibir el sufrimiento de otros; no puede empatizar con él porque carece de interioridad; ésta le es tan extraña como un país extranjero.

Acorde con esta psicología del hombre estético, Kierkegaard destaca en él otro rasgo esencial: su incapacidad para elegir. Le gusta todo, quiere saborearlo todo. No quiere elegir para no perderse nada. Pero esa huida de la elección debilita su alma. El hombre madura tomando decisiones que lo comprometen. El esteta, huyendo de la responsabilidad, se llena de melancolía y frivolidad. Para él, la vida es un desfile de máscaras y ello es motivo inagotable de diversión; así nadie le conoce porque su expresión es un engaño. Su ocupación consiste en conservar su escondite y así su máscara es cada vez más enigmática. Es cierto que hay algo en todo hombre que le impide ser transparente a sí mismo; pero esto se va despejando paulatinamente por medio de la reflexión y las decisiones. El esteta no encara esa parte incógnita, sino que juega a hacerse enigmático. Kierkegaard cree que debajo de esta actitud late una pasión de aniquilamiento, un juego peligroso de destrucción de sí mismo. Al esteta le gusta dar vueltas alrededor de la existencia y luego dejar que todo se derrumbe.

El esteta sabe muy bien cuáles son los núcleos de responsabilidad de la vida humana y no sólo se previene contra ellos, sino que amonesta los demás en el mismo sentido. Por eso hace fundamentalmente tres recomendaciones. Primera: no aceptar cargos públicos; si se aceptan, uno se convierte en un engranaje más de esa gran máquina del Estado; se tendrán títulos y honores, pero uno estará sujeto a esa cadena de la que es imposible salir y estar libre. Segunda: ¡cuidado con la amistad! Ella es un peligro porque hace perder la independencia. La amistad es una atadura, una carga. Lo cual no quiere decir que no haya que tener contacto con los hombres. Hay que tener relaciones con los demás, pero sólo hasta que nos sintamos atados. Conviene estar vigilante para cortar a tiempo, de manera que esté siempre en las manos de uno abandonar una relación cuando se haga pesada. Además, la válvula del olvido debe funcionar para prestar su función catártica. Y tercera: evitar a todo trance el matrimonio:

> Los esposos se prometen entre sí un amor eterno. Esto es demasiado fácil y no significa gran cosa, ya que si se logra cumplir tales promesas en el tiempo, no habría mayor dificultad en cumplirlas en la eternidad. De ahí que lo mejor sería que las partes interesadas, en vez de prometerse un amor para toda la eternidad, dijesen: hasta Pascuas o hasta la primavera próxima. Esto ya sería hablar con cierta cordura, pues habrían dicho algo que quizá cumplieran. ¿Qué es lo que pasa, al fin de cuentas, con el matrimonio? Apenas ha transcurrido un poco de tiempo cuando una de las partes advierte que aquello no marcha bien; entonces la otra se lamenta y pone el grito en el cielo, diciendo: ¡Traición, traición! Poco después, la otra parte se encuentra en la misma situación en que se encontró antes la primera, y así se llega a establecer una cierta neutralidad, puesto que

dos traiciones recíprocas crean una satisfacción y contentamiento mutuos. Claro que a este resultado se llega un poco más tarde, ya que el divorcio entraña muchas y muy grandes dificultades (Kierkegaard, 1986, *La alternativa*, III: 278).

Al filo de esta actitud del hombre estético con respecto al matrimonio, Kierkegaard elabora un amplio despliegue de las actitudes de aquél ante el amor, la mujer, el sexo y el erotismo. Esto lo hace sobre todo en "In vino veritas", que es la primera parte de su obra *Etapas en el camino de la vida*. Esa primera parte lo dedica al estadio estético y ofrece muchas semejanzas con el *Simposio* de Platón; tanto que estuvo a punto de titularlo "El banquete" o "La hora nocturna". Por allí desfilan una serie de personas que son el joven, Constantino Constantius, Victor Eremita, el modisto y Juan el seductor. Todos ellos exponen sus puntos de vista sobre el amor y la mujer coincidiendo en su visión estética. De la mujer no hay que enamorarse; lo erótico consiste en amar a muchas, pero sin dejarse atar por ninguna; es decir, gustar del instante embriagador que procuran las cualidades femeninas, pero sin olvidar que esto es algo efímero. Todos ellos falsean la esencia de la mujer y cada uno presenta los motivos estéticos por los cuales es preferible no casarse.

El prototipo más cualificado de la vida estética es Don Juan. Kierkegaard le dedica mucho tiempo penetrando finamente en su psicología. También analiza junto a él a Fausto y el Judío errante. Pero el más representativo del estadio estético es Don Juan; en él aparece en toda su hondura el tema nuclear de este estadio: el erotismo y la sensualidad. No se sabe bien cuándo nació la idea de Don Juan, pero pertenece claramente al cristianismo y, más en concreto, a la Edad Media. Don Juan es la inspiración carnal del espíritu, el cual se concentra en la sensualidad y se enfrenta al resto de sus otras fuerzas. Este es el caso típico de lo que dijo antes Kierkegaard, a saber, que el cristianismo, al potenciar el espíritu y tratar de desvincularlo del cuerpo, lo que hizo fue potenciar éste de modo indirecto. La sensualidad, separada del espíritu, adquirió fuerza y autonomía propias:

> No de otro modo, una vez que el espíritu lo ha abandonado, el mundo entero se convierte para el espíritu mundano de la sensualidad en una estancia llena de ecos por todas partes. En la Edad Media se habló mucho de un monte que no se encuentra en ningún mapa y que se llama *Venusberg*. Aquí la sensualidad está como en su propia casa y encuentra sus placeres salvajes, pues se trata de un reino, de un Estado aparte. En este reino no pueden instalarse ni el lenguaje, ni la circunspección del pensamiento, ni ninguno de los logros tan laboriosos de la capacidad reflexiva. Porque en él sólo se escucha la voz elemental de la pasión, el juego de los deseos y la zarabanda brutal de la embriaguez. Sí, en él sólo se goza estando envueltos por un tumulto eterno. El primogénito de este reino es Don Juan (Kier-kegaard, 1986, *La alternativa*, III: 86).

Don Juan es pues el paradigma de lo demoníaco definido como sensualidad. Y su mejor expresión es la música, pues es una figura etérea que aparece continuamente sin adquirir una forma determinada. Es un hombre que está cambiando continuamente sin llegar a la madurez. Con Don Juan, la sensualidad ha quedado establecida como principio por vez primera en el mundo. A partir de él, el erotismo adquiere una nueva cualidad: la seducción. La idea del seductor fue desconocida en Grecia y no podía ser de otra manera. Allí la vida estaba definida por la categoría de lo individual; lo psíquico tenía una preponderancia sobre lo sensual; el amor, por tanto, era psíquico, no sensual. Don Juan, en cambio, es seductor de raíz; su amor no es psíquico, sino sensual, y éste, por definición, es infiel, es pérfido. Don Juan no ama a una mujer, sino a todas, es decir, las seduce. Y la suma de estas conquistas amorosas, entre las que no existe continuidad, es lo que configura su vida.

La música es pues expresión de esta fuerza sensual de Don Juan que es siempre inquietud jovial. Al lado de ésta, palidecen el pensamiento y la reflexión. Es una fuerza demoníaca seductora. Don Juan no es para ser visto, sino para ser oído. Mozart ha hecho, según Kierkegaard, la expresión más genial del Don Juan; sólo por esa obra merece ser un clásico. En ella, la genialidad de Don Juan es absolutamente lírica, de un lirismo sonoro que no podría representarse en otro arte como la arquitectura o escultura porque implica muchos momentos. La unión de la idea y forma de la sensualidad, tal como se realiza en el Don Juan de Mozart, es y será siempre única en su estilo. Es imposible justificarla lógicamente, pues su línea trasciende los límites del pensamiento.

Kierkegaard hace un largo recuento de los males del hombre estético. Su vida aparente, llena de movilidad y placer, oculta un espíritu lúgubre y desgraciado. Don Juan, como los que hacen de la sensualidad el motor de su existencia, van dejando allá por donde pasan un rastro de infelicidad y amargura. Juegan con los sentimientos de las mujeres a quienes seducen y éstas quedan heridas por un mal irreparable. Son víctimas de una pena reflexiva y oculta que las hace desgraciadas para el resto de sus vidas. Es una pena que se mueve hacia dentro y actúa en lo profundo del alma. Pero tampoco el alma del seductor queda inmune a este mal que comete con las mujeres. A poco que se profundice en su psicología, aparece la angustia. La seducción es una huida de aquélla. Y la fuerza de su sensualidad nace en medio de la angustia. También al esteta le falta fe. Va a las cosas dando rodeos y saltado de una a otra sin comprometerse con ninguna. Es un rebelde que se atiene a lo pasajero siendo inconsciente de lo que debe a Dios y al prójimo. El asesor Wilhem, hombre honesto, le dice al esteta A a quien se dirige en forma de carta:

> A pesar de todo te acuciaría de mi parte, que tendrías que cuidarte mucho de no llamar egoísta a tal sentimiento, más aquí surge *tu insolencia habitual de rebelde*. Desprecias todo lo establecido por las leyes divinas y humanas, y para liberarte de ellas te agarras a lo anecdótico, por ejemplo, a lo de esta pobre mujer que te era desconocida. Y por lo que atañe a tu simpatía, en ese caso quizá era pura simpatía: por tu experimento. Siempre olvidas que tu existencia

> en este mundo no puede ajustarse solamente al azar, y en el momento en que haces de éste la cosa capital te olvidas completamente de lo que debes a tus prójimos más inmediatos (Kierkegaard, 1986, *La alternativa*, IV: 13).

El esteta es un ser perezoso que lo único que quiere es experimentar. Podría comparársele a un payaso para el que todo movimiento es posible, dadas su articulaciones. Pero esto se puede volver en contra de él porque esas posibilidades son meras abstracciones que no llegan a realizarse. Él se mantiene en el nivel de la expectación, no de la acción. Y esto le ocurre tanto con el placer como con el dolor. Es un personaje fugitivo que parece que siempre está de viaje. Cuando se hastía del placer, va al dolor y viceversa. No es extraño que esta actitud desemboque en el aburrimiento y el vacío. Llega un momento en que se hastía de todo. Porque lo que tiene delante es un alimento que no es capaz de digerir. Por eso, al final, este hombre cae en la soledad y la desesperación.

2.5.2. *El estadio ético*

Si la estética hace que un hombre sea inmediatamente lo que es, la ética hace que ese hombre llegue a ser lo que debe ser. El hombre estético agota su vida en el presente sin más proyección; por tanto su visión es relativa y limitada. Al no tener referencia, esa vida se disuelve sin ser explicada. Además, la entraña de su acción se vuelca hacia el exterior de forma ostentosa. En cambio, el hombre ético no tiene apariencia especial ni da señales de algo extraordinario. El sentido de su acción y de su vida está en su interior; hacia fuera puede parecer un sujeto mediocre; es en la conciencia donde se desarrolla la trama de su vida. Un primer rasgo de la vida ética es la elección. El hombre moral tiene ante sí todas las posibilidades, atractivos e invitaciones que el mundo le plantea. Es con estos materiales con los que tiene que haberse para desarrollarse como sujeto moral. Y para eso, ha de elegir. Toda esa marabunta exterior es un escenario en el que él ha de desenvolverse, pero en el que tiene necesariamente que elegir. No todo vale igual, y lo que vale, tampoco tiene el mismo valor. Es preciso discernir y luego comprometerse con una decisión. El esteta elige gozar de todo cuanto la vida le muestra dejándose arrastrar por la corriente. Al hombre ético se le plantea la elección: o el mundo con su dispersión o el yo eligiéndose a sí mismo en contacto con las realidades externas. Este es el sentido de la primera obra de Kierkegaard, *O lo uno o lo otro*, la alternativa entre el estadio estético y el ético. Aquí no valen mediaciones ni síntesis a la manera hegeliana. Es preciso elegir entre una u otra.

¿Con qué criterio elige el hombre moral entre las diversas posibilidades que se ofrecen? No con el del placer o el mero provecho, ciertamente. Estos eran los criterios del esteta. El criterio es el del bien que mira a su propia realización superior:

> Por el contrario, el que se elige a sí mismo éticamente, se elige concretamente como tal individuo preciso, y obtiene esta concreción porque la elección es idéntica al arrepentimiento, que sanciona la elección. El individuo tendrá entonces conciencia de ser ese individuo preciso, con esas capacidades, esas disposiciones, esas aspiraciones, esas pasiones, influido por un ambiente preciso, resultado preciso de un ambiente preciso. Pero, al tomar así conciencia de sí mismo, acepta todas esas cosas bajo su responsabilidad. No titubea para saber si tiene que aceptar o no una responsabilidad; pues sabe que hay algo superior que se perderá si no lo hace (Kierkegaard, 1986, *La alternativa*, IV: 225).

En el momento de la elección, el hombre moral está solo, retraído de su ambiente; pero sabe que entonces es cuando se hace a sí mismo a la vez que se solidariza con el mundo. Dicho de otra manera: transforma en interiores las cosas del mundo exterior al hacer de éstas motivo de su decisión ética. Por medio de la elección, el individuo se va configurando y adquiriendo así su fisonomía moral. Una vez tomada la decisión, el hombre ético se despreocupa de las consecuencias de ésta. A él ya no le toca especular con los resultados. Ha puesto cuanto estaba de su parte. Cuando se hace lo que se debe, no importan las consecuencias, sino la intención. Más aún, éticamente puede ser mejor obtener un mal resultado, porque entonces aparece con más nitidez la intención del proceder correcto. En la misma línea, una modestísima circunstancia puede ser motivo de una sublime actuación ética. La grandeza de ésta se juega en el foro interno, no en el de las realizaciones espectaculares. Kierkegaard aduce a este respecto el valor de la pobre limosna que la viuda deposita en el cepillo del templo, frente a la magnificencia de las limosnas farisaicas.

Cuando el hombre moral renuncia a un valor determinado por otro mejor tal y como le reclama su conciencia, ¿conculca el valor que no elige? ¿Los valores mundanos quedan desautorizados por la decisión ética? ¿Lo ético anula lo estético? La ética no aniquila los valores estéticos, los transforma, los asume y les da una nueva dimensión. El hombre ético, al tener que operar con y sobre las cosas del mundo, les da un sentido, un valor y, con ello, establece una jerarquía al mismo tiempo que se configura a sí mismo en la decisión. En definitiva, somos lo que queremos ser al elegir y valorar cuanto nos rodea. El retorno ético sobre sí mismo es la medida de la existencia humana. Fuera de eso, las diferencias no cuentan: que un negociante gane mucho o poco, que una viuda no consiga más que unos céntimos, eso es algo indiferente. Lo que importa es la intención, la medida, la regla que usa cada uno de ellos. El que vive estéticamente necesita muchos placeres, diversiones, dinero, fama…; en cambio, el que lleva una vida ética, le basta cualquier cosa; porque, por modesta que ésta sea, le da pie a tomas de postura y a transformarse a sí mismo.

En la actuación ética, Kierkegaard destaca una característica aparentemente contradictoria: el hombre ético es a la vez el más general y el más particular. Cuando un individuo actúa éticamente alcanza el tipo más general del hombre, a la vez que lo realiza

como sujeto particular. Es decir, obra como un modelo válido para todos los hombres, pero su acción es algo particular que le define y configura como individuo. En sí misma, la ética es un conjunto abstracto de leyes y deberes. Sólo cuando un individuo particular cumple con esos mandatos, la ética se realiza. Este es el secreto dé la conciencia: que la vida individual encierra en sí misma lo general:

> El que considera la vida éticamente ve lo general y el que vive éticamente expresa lo general en su vida; hace de sí el hombre general, no despojándose de su concreción, pues entonces ya no sería nada, sino revistiéndose de ella e impregnándola de lo general. Pues el hombre general no es un fantasma, sino que todo hombre es el hombre general, lo cual significa que el camino por el cual se hace hombre general está abierto a todo hombre. El que vive estéticamente es el hombre accidental; piensa que es el hombre perfecto porque piensa que es el único hombre. El que vive éticamente, en cambio, obra para ser el hombre general (Kierkegaard, 1986, *La alternativa*, IV: 230).

Vivir éticamente supone pues realizar el hombre general. Pero transformarse en hombre general sólo es posible si esa posibilidad está ya en cada hombre concreto. Pues lo general puede coexistir con lo particular y estar en él sin consumirlo. Es como el fuego que ardía sin consumir la zarza. El hombre general está inmerso en cada uno de los individuos. Cualquiera, si quiere, puede llegar a ser paradigma humano, no deshaciéndose de sus particulares circunstancias, sino permaneciendo y perfeccionándose desde ellas.

El motor que impulsa al individuo a actuar éticamente es el sentimiento del deber. Éste tampoco es algo exterior que empuje a uno desde fuera como fuerza irracional extraña. El sentimiento del deber emana del interior del hombre. La vida ética no tiene la misión de cumplir una serie de deberes impuestos desde el exterior como una carga. El hombre no está en relación externa con el deber: uno no está fuera del otro. Una vida llena de deberes es algo pesado y aburrido y si la ética no tiene una relación más profunda con el hombre, entonces habría que dar la razón a la estética, porque sería algo oneroso e insoportable. Es inconcebible que una vida plenamente humana tenga fuera de sí el motivo de su actuación; si así fuera, sería algo alienante e insoportable. El deber está en la naturaleza misma del hombre, aunque tenga que cohabitar con impulsos de otra clase:

> Es bastante curioso que al hablar del deber se piense en algo externo, aunque la palabra misma indique que se trata de algo interno; pues lo que me incumbe no como un individuo accidental, sino de acuerdo con mi verdadera naturaleza, está relacionado conmigo en la forma más íntima posible. El deber no es una consigna, sino algo que nos incumbe. Si un individuo considera de ese modo el deber, prueba que se ha orientado en sí mismo. Entonces el deber no se desmembrará para él en una cantidad de disposiciones particulares, lo cual

> indica siempre que el individuo no se encuentra sino en relación externa con el deber. Él se ha revestido con el deber, que es para él la expresión de su naturaleza más íntima. De ese modo, orientado en sí mismo, ha profundizado lo ético y no quedará sin aliento cuando se empeñe en cumplir sus deberes. El individuo verdaderamente ético experimenta por lo tanto tranquilidad y seguridad porque no tiene al deber fuera de sí mismo, sino en él (Kierkegaard, 1986, *La alternativa*, IV: 228-229).

El hombre que comprende correctamente la ética está seguro de sí mismo y sabe lo que tiene que hacer. Por eso la personalidad que ha madurado éticamente siente con toda energía la intensidad del deber. Lo importante no es sentirse atosigado por multitud de deberes, sino sentir la profundidad del deber como algo eternamente válido en sí mismo. Para llegar a este sentimiento, existen dos vías que no se excluyen, sino que se complementan. Una es psicológica. Son los buenos ejemplos en que hemos visto realizado el ideal ético. Kier-kegaard refiere que, para él, fue su padre. El recuerdo de éste y la impresión del deber caminaron siempre unidos en su memoria. Ese ejemplo paterno no consistía en estar encima, vigilar, corregir etc., sino que era una impresión seria e infinita que cautivaba a su alrededor. La segunda vía de acceso al sentimiento del deber es metafísica. Llega un momento en que el hombre siente el carácter incondicional y absoluto de este sentimiento. Su importancia se manifiesta en la conciencia de su validez eterna. Además, el sujeto percibe que ese deber le trasciende; no ha sido puesto por él, sino que más bien el propio individuo está sujeto a él. Y precisamente esa dependencia del deber es la condición de su libertad moral (Suances Marcos, 1998: 87).

Cuando el hombre actúa contra el sentido de su deber, no queda –según Kierkegaard–, otro camino que el arrepentimiento. Por eso éste es justamente la manifestación negativa del carácter absoluto e incondicionado del deber. En la vida estética, la sabiduría consiste en no arrepentirse de nada. Hegel y el idealismo dan buena muestra de esto al valorar por igual las cosas relativizándolas a una supuesta madurez del Espíritu absoluto; éste exime de la responsabilidad individual:

> Por lo demás, cuando se trata de la reflexión, en su carácter de antecedente, y del arrepentimiento en su carácter de consecuencia, importa soportar la dialéctica. El único que actúa, es el que ha agotado la dialéctica en la reflexión, *y* el único que se arrepiente es el que agota la dialéctica en el arrepentimiento. A ese título podría parecer inexplicable que un pensador tan prodigioso como Fichte, pueda suponer que el hombre que actúa no tendrá tiempo de arrepentirse, tanto más cuanto que ese filósofo enérgico y sincero, en el noble sentido griego, concebía ampliamente que los actos de un ser humano, sólo tienen lugar interiormente. La explicación consiste, quizá, en que precisamente por su energía, no notaba (al menos en su primera época), que esos actos interiores representan esencialmente un sufrimiento, y que, en consecuencia, la suprema acción interna de un ser humano es el arrepentirse.

> Pero arrepentirse no es un movimiento positivo hacia el exterior o hacia cualquier cosa, sino un movimiento negativo hacia el interior; no cualquier cosa que produzcamos, sino el hecho de dejar, automáticamente, que nos ocurra cualquier cosa (Kier-kegaard, 1986, *Etapas en el camino de la vida*, IX: 438).

El arrepentimiento muestra de manera dolorosa y negativa el carácter absoluto del deber moral. Con él no caben transacciones. Kierkegaard añade que, igual que es buena señal que el niño pida perdón, también lo es que el alma está dispuesta al arrepentimiento. Éste es la medicina para la debilidad moral humana.

2.5.3. *El estadio religioso*

Si Kierkegaard planteó primero una disyuntiva entre estética y ética, ahora va a hacer otro tanto entre ética y religión, aunque con caracteres diferentes respecto a la primera. La concepción religiosa no elimina las realidades temporales y menos aún la moral, sino que las asume y sublima en un ámbito superior. No amar el mundo es renegar del Dios de la creación y su belleza. La esfera religiosa asume pues la relación del individuo con lo real, lo mundano, lo finito… con todas las connotaciones que estas cosas llevan consigo. Por tanto, lo religioso, al conservar lo temporal y sublimarlo, da unidad a la existencia; más aún, es el sentido mismo de ésta. ¿Qué es ahora lo que exige la religión frente a la ética? Esta es la segunda alternativa. ¿Puede la religión superar a la ética? ¿No es ésta el orden supremo en que el deber se impone como algo absoluto e incondicionado, válido para todos y sin excepción? ¿Puede ahora otra instancia invitar a dar un salto y pasar a otra esfera? ¿Cómo se puede justificar eso? ¿Queda la ética en el mismo rango de valor que la religión o es superada por ésta? Kierkegaard tiene, en este sentido, un pensamiento claro. En principio, la religión no puede anular la ética:

> La ética es lo general y, en cuanto tal, es también lo divino. Por eso se tiene razón al afirmar que todo deber, en el fondo, es un deber para con Dios. Pero si esto es todo lo que se puede decir en este orden de cosas, habrá que añadir entonces que el individuo, hablando con propiedad, no tiene ningún deber para con Dios. Porque el deber en cuanto tal se constituye refiriéndolo a Dios, mas en el deber mismo yo no entro en relación con Dios. Así sucede, por ejemplo, con el deber de amar al prójimo. Este, desde luego, es un deber y lo es precisamente en cuanto está referido a Dios, pero al cumplirlo no entro en relación con Dios, sino en relación con el prójimo a quien amo. Si desde este exclusivo punto de vista afirmo que mi deber es amar a Dios, entonces no hago más que enunciar una pura tautología, puesto que "Dios" aquí es tomado en el sentido completamente abstracto de lo divino, es decir, de lo general y del deber (Kierkegaard, 1986, *Temor y temblor*, V: 159).

Por tanto, cuando el hombre obra éticamente hace lo que tiene que hacer, sin que ello, al menos inmediatamente, tenga nada que ver con Dios. La ética se convierte así en el límite y contenido de la vida, guardando su autonomía frente a cualquier otra instancia, incluida la religión. Por tanto, si un hombre se sale de la ética para amar a Dios, desvaría. Aquí es donde el caso de Abraham adquiere todo su patetismo. Al estar dispuesto a obedecer a Dios sacrificando a su hijo, se convierte en el hombre más religioso pero, a la vez, también en el más inmoral. Tuvo una revelación especial de lo que era para él personalmente la voluntad divina. Es de suponer que le asaltó la duda de seguir la ley moral, válida para todos, o de seguir ese especial mandato señalado para él. Optó por lo segundo, y al hacerlo, se convirtió en el hombre más religioso e inmoral. Aquí se dio efectivamente una alternativa radical: o la ética o la religión. Para Kierkegaard es evidente que esto no se plantea casi nunca a los hombres. Sólo excepcionalmente a algunos entre los cuales él cree encontrarse. Pero, para el común de los mortales, la religión no tiene por qué renegar de la ética. Ésta es lo general que obliga a todos como ley natural que es. La ética, pues, descansa en sí misma, es esencialmente autónoma; nada exterior le sirve de "telos" o fin, sino al revés, ella misma es el fin de lo que está fuera (Kierkegaard, 1986, *Temor y temblor*, V: 146). La tarea del hombre normal es cumplir con la ley moral válida para todos. Para Kierkegaard mismo, el hombre que en moral quiere ser una excepción apartándose de lo general, se sale de la ley, alejándose de su destino humano. Por tanto la religión no puede abolir la ética, sino asumirla plenamente y hasta hacerla más fuerte. En todo caso, imprime en ella una nueva dimensión. Kierkegaard pone el ejemplo del matrimonio. *Éste* es un campo de compromiso y realización ética. El deber y fidelidad matrimonial, idénticos para todos los hombres, son elevados por la religión al rango de compromiso religioso. Es lo que con palabras muy concretas expresa Kierkegaard: la bendición nupcial refiere a Dios la pasión amorosa y la decisión matrimonial. Y eso no altera la naturaleza del erotismo ni la del compromiso matrimonial que son incorporados a una concentración superior. Lo religioso no altera pues la esencia de la pasión amorosa y del matrimonio:

> Pero el primer amor no queda modificado por esta *acción de gracias*, ni ha habido por medio ninguna reflexión turbadora, ha sido incorporado a una concentración superior. Y tal acción de gracias, como toda plegaria, está ligada *con un elemento operante*, no en el sentido exterior sino en el interno; en el caso *ese elemento es la voluntad práctica de perseverar en este amor*. Con ello no ha sido modificada la esencia del primer amor, ni ha intercedido ninguna reflexión; su compacta estructura no ha quedado relajada, posee todavía toda su bendita confianza en sí mismo, solamente que ha sido incorporado a una concentración superior (Kierkegaard, 1986, *La alternativa*, IV: 43).

Kierkegaard aplica este mismo criterio al resto de las realidades éticas y temporales: el trabajo, la amistad, los deberes familiares, profesionales, etc. Todos ellos permanecen en lo que son, pero adquieren una nueva dimensión cuando se los refiere a Dios. No sólo

no quedan negados, sino que salen dignificados.

Pero ¿cuál es la naturaleza de lo religioso frente a lo estético y lo ético? Dos son, para Kierkegaard, las notas definitorias de lo religioso, la interioridad y el sufrimiento. Respecto a la primera, es preciso decir que el ámbito de cada estadio se identifica relacionándolo con el criterio de la exterioridad y la interioridad. El resultado estético reside en lo exterior; así el héroe triunfa, el seductor conquista a las mujeres, el político arrastra multitudes, etc. En cambio, el resultado ético es menos perceptible al exterior; el deber cumplido a veces trasciende al exterior y a veces no. Lo religioso interioriza más lo ético. El espíritu religioso reduce lo exterior a la indiferencia para poder conquistarse a sí mismo. Y el sentimiento religioso, indiferente hacia lo externo, sólo está garantizado por el sentimiento íntimo:

> Lo religioso es igualmente conmensurable al hombre más grande y al más miserable; no tiene otra dialéctica que la de la cualidad y desprecia la cantidad que es donde lo estético tiene su dominio. Indiferente a lo exterior de cuyo resultado lo estético tiene necesidad, lo religioso desprecia todas las cosas de este género (Kierkegaard, 1986, *Etapas en el camino de la vida*, IX: 407-408).

El hombre religioso intenta agradar a Dios cuando obra. Pero ¿qué le agrada a Dios? No el tener éxito o dejar de tenerlo; tampoco el conocimiento o la ignorancia, tener dinero o carecer de él. Todo depende de la actitud interior con que maneja esas cosas. El espíritu religioso se preocupa fundamentalmente de valores internos como la paz, la tranquilidad del alma, hacer el bien. No le preocupa tanto llegar a buen fin como poner de su parte para que éste llegue. Sabe que no está en sus manos conseguir las cosas por encima de todo. Le importa agradar a Dios sin mirar resultados.

Pero esta interioridad del espíritu religioso no se cierra en un solipsismo. El hombre religioso no está sólo; está siempre en la presencia divina. He aquí un rasgo estructural de la actitud religiosa: contar siempre con lo divino y referirlo todo a él. La religiosidad es interioridad y ésta es relación del individuo consigo mismo delante de Dios. El hombre estético, a fuerza de sumergirse en la sensibilidad, acaba diluyéndose en la vida impersonal. En cambio, el hombre religioso transforma el mundo, sus quehaceres, preocupaciones, etc., en un motivo de autoperfeccionamiento diluyéndose todas esas cosas y permaneciendo él mismo fortificado. A pesar de la intimidad con lo divino, el hombre religioso no puede tener una relación directa con Dios. Ya lo dijo antes Kierkegaard y lo seguirá diciendo cuando por una u otra causa aflore este problema que es una constante en su pensamiento:

> El lector hará bien en recordar que una relación directa con Dios es estética y por tanto no es propiamente una relación con Dios, como tampoco una relación directa con el absoluto es una relación con éste porque no se produce la diferenciación de lo absoluto. En la esfera religiosa, lo positivo se reconoce por

> lo negativo. La suprema euforia de una dichosa inmediatez donde se exulta de alegría por el pensamiento de Dios y de toda la existencia es muy grata, sin duda, pero no es edificante y tampoco es esencialmente una relación con Dios (Kierkegaard, 1986, *Post-scriptum definitivo y no científico…*, XI: 242).

A Dios no se le puede captar como un objeto exterior; eso es estética. Además, la relación con Él ha de ser guardada internamente y no manifestarla hacia fuera; hacer esto último es presunción y fariseísmo.

Por otro lado, esta interioridad de la vida religiosa no es un estado momentáneo que pase enseguida sin dejar huella; es más bien una continua, diaria y silenciosa referencia de todas las cosas a Dios. Cuando algo es importante es fácil presentarlo a Dios; pero cuando es nimio o baladí resulta más difícil esa actitud; pero justamente en esto último es donde se reconoce la verdadera religiosidad. El hombre religioso todo lo refiere a Dios: el buen o mal día que hace, una pequeña excursión, una conversación, un dolor de estómago, un mal sueño… Todo eso forman las notas altas y bajas de una sinfonía del alma en su relación a Dios. En las cosas ordinarias es el "cómo" de la interioridad lo que les da sentido y no el "qué" de su contenido. Este referir todo a Dios tiene una consecuencia que Kierkegaard destaca con mucho énfasis; que, al poner todo en las manos divinas, el hombre religioso se va poco a poco anonadándose y poniendo el centro de su corazón en la mirada divina. Hay pues una excentración del yo que contrasta con la actitud ética. En ésta, y valga Sócrates como ejemplo, el problema es que el hombre llegue más a ser él mismo, que se conozca y crezca en esa dimensión. El hombre religioso, a medida que vive su interioridad, va llegando a su último fundamento, que es lo divino; se excentra de sí mismo para centrarse en éste.

El otro rasgo esencial de la religiosidad es el sufrimiento. Desde luego éste se da en todas las esferas de la existencia y es consustancial a la vida misma; pero en el hombre religioso adquiere una especial significación. En la estética y la ética, el sufrimiento es algo contingente; puede darse o no darse. Cumplir con el deber moral puede acarrear algún tipo de sufrimiento, pero puede que no. En cambio, en el estadio religioso, el sufrimiento es esencial, pues designa la interioridad. Mientras la existencia estética es esencialmente goce y la ética es una lucha a la que puede seguir la victoria o la derrota, la existencia religiosa conlleva esencialmente el sufrimiento. Esto no quiere decir que éste sea un bien en sí mismo y que, por tanto, deba ser buscado como tal. La actitud religiosa lo que hace es asumir el sufrimiento interno y externo como estructura esencial del existente religioso y hacer de ella el motivo principal de la relación con Dios. Nada nos acerca tanto a Éste como el sufrimiento, el cual, a la vez que nos reconcilia con Dios, nos reconcilia también con la vida misma. A Dios se llega de cualquier modo; pero, dada nuestra condición, el camino más rápido para llegar a Él es el dolor; lo cual no quiere decir que haya que buscar éste expresamente; eso sería una aberración. El sufrimiento es un medio, no un fin. Y su aceptación religiosa es lo que más nos reconcilia con la existencia. Kierkegaard resalta en este aspecto cómo la poesía y la estética huyen del sufrimiento y la enfermedad. Un hospital no es objeto de poesía ni de estética; en cambio

sí que lo es de la reflexión religiosa. Y ésta asume esas realidades, con lo cual otorga al hombre una dimensión más profunda. La poesía no reconcilia tan fácilmente con la vida como se cree; aquélla no sabe qué hacer con la enfermedad, la miseria, la desgracia…; para ella sólo la salud, la riqueza… son amables. En cambio la religión toma el dolor y la enfermedad en toda su hondura y hace de ellos un medio de relación con Dios y de autoperfección:

> Cuando en medio de esa miseria lo que se aprendió de la poesía no nos reconcilia con la realidad, lo religioso se hace valer y dice: "Todo sufrimiento es conmensurable con la idea, y no bien existe la relación con la idea, presenta algún interés; de otro modo es condenable, es culpa del mismo que la sufre". Que se sufra porque no se llegan a realizar sus grandes proyectos, o por ser jorobado, eso no cambia absolutamente nada de la cuestión; que se sufra por haber sido engañado por un amor pérfido o por tener una deformidad tan desgraciada que el mejor de los hombres no pueda evitar la risa al mirarla, y que nadie tendría la idea, en tales condiciones, de enamorarse de uno, todo eso no cambia absolutamente nada de la cuestión.
>
> Así he comprendido yo lo religioso al realizar mis experiencias. ¿Pero cuál es esa relación con la idea de la que se trata? Naturalmente, una relación divina. El sufrimiento se encuentra en el individuo mismo, que no es un héroe estético, *y* su relación es una relación con Dios (Kierkegaard, 1986, *Etapas en el camino de la vida*, IX: 422-423).

Todo dolor es asumible por la actitud religiosa haciendo de él un motivo de relación con Dios. El poeta puede transfigurar la vida, pero no a sí mismo. En cambio el secreto del hombre religioso consiste en hacer del sufrimiento la forma más alta de vida personal.

Kierkegaard aborda la entraña del sufrimiento religioso diciendo que la esencia de éste consiste en que el ser humano es finito; por tanto su ansia de infinito no podrá ser colmada. En la vida mortal, es imposible tener una relación completa con Dios, con el "telos" absoluto. El problema del hombre religioso es que, por propia decisión, se vincula radicalmente con ese absoluto sabiendo que no podrá alcanzarlo de forma completa. Y así, todo se le queda corto, nada le satisface. El hombre que, por deliberada decisión, ha hecho de Dios el ancla de su vida, hace que todo lo demás tenga un sentido contingente y pasajero. No puede hacer las paces con lo temporal. Su ser deja de estar incardinado aquí en la tierra y, por consiguiente, su alma sufre un irremediable destierro. Al referirse a Dios de manera absoluta, no puede encontrar en el mundo un medio de expresar su vida. Esa vinculación desborda toda experiencia finita y se convierte en la muerte de lo inmediato:

> La idea que un hombre tiene de Dios o de su propia felicidad eterna debe tener por efecto llegar a transformar toda su existencia conforme a esta idea; y

> esta transformación es la muerte de la inmediatez. Ella opera lentamente; pero, al fin, este hombre se sentirá absolutamente cautivo de la idea de Dios. Porque tener la idea absoluta de Dios no es tenerla de paso, sino tenerla a cada instante… El espíritu religioso se encuentra en el mundo finito como un niño impotente; quiere guardar absolutamente su idea de Dios, pero este esfuerzo justamente le anonada (Kierkegaard, 1986, *Postscriptum definitivo y no científico…*, XI: 172-173).

Es terrible para este hombre su anonadamiento ante Dios, sabiendo que en esa relación con lo divino no es posible la reciprocidad. El hombre religioso está suspendido entre el cielo y el abismo. No puede volcarse en el mundo porque su alma ha picado el anzuelo del absoluto. No está aquí ni allí. Ese Dios al que ha entregado su vida no puede ofrecer su rostro, con lo cual se siente nada. La idea de Dios le consume como el fuego.

Por si fuera poco, el hombre religioso, según Kierkegaard, después de haberse vinculado así a Dios, no está seguro y le asaltan las dudas. En esa entrega no cabe seguridad. La duda es el acompañante de tan generosa donación. La duda religiosa es una tribulación espiritual que padece el hombre cuando lleva una intensa relación con Dios. A pesar de todo, hay un transfondo de alegría en medio de tanto sufrimiento, pues, a través de éste, se vislumbra la transformación a la que conduce. El hombre religioso está alegre cuando sufre y corre peligro; y esa es su grandeza. Esta posibilidad no está reservada para unos pocos, sino que lo está para cualquier ser humano que desee acceder a ella.

2.6. Superioridad de la existencia cristiana frente a la razón

2.6.1. La paradoja de la fe cristiana

Lo dicho sobre la religiosidad hasta ahora, pueden compartirlo todas las religiones. La interioridad y el sentido del sufrimiento son estructurales a la actitud religiosa. De nuevo el cristianismo hace ahora acto de presencia, e igual que en los estadios anteriores no anulaba los valores de la estética y la ética, sino que los asumía en orden a una concentración superior, igualmente ahora hace suya esta religiosidad dándole un sentido diferente. Otra vez se plantea la alternativa sin tener que renunciar a lo positivo del estadio anterior. El cristianismo, sin anular la religiosidad natural, se desmarca de ella y apunta a otra diferente. Kierkegaard distingue, pues, dos tipos de religiosidad, que él denomina A y B. La religiosidad A es la que sigue el plan de la naturaleza tal como se constata en las religiones y consiste en la dialéctica de la interiorización sin fin. En cambio, la religiosidad B o religiosidad de la paradoja, que es el cristianismo, no consiste en la profundización dialéctica, sino en la transformación de la existencia conforme a un

hecho histórico externo: la existencia de Cristo:

> Esta religiosidad A es la dialéctica de la interiorización; consiste en relacionarse con una felicidad eterna sin ser condicionada por otra cosa; es la interiorización de esta relación, sin otra condición que la interiorización, la cual es dialéctica. Por contra, la religiosidad B, como la llamaremos en adelante o religiosidad de la paradoja, como la hemos llamado hasta ahora, o religiosidad por la que la dialéctica viene en segundo lugar, plantea condiciones que no consisten en profundizaciones dialécticas sucesivas de la interiorización, sino en una cosa determinada que precisa la felicidad eterna, no como tarea ofrecida al pensamiento, sino como algo que conduce, por el choque con la paradoja a un nuevo "pathos" (Kierkegaard, 1986, *Post-scriptum definitivo y no científico…*, XI: 238-239).

La religiosidad A se encuentra perfectamente en el paganismo y Kierkegaard pone como ejemplo a Sócrates, el cual en su proceso de interiorización se encuentra con el Absoluto que le funda. En la religiosidad B no hay un trabajo de interiorización sino una vinculación a algo que está fuera del individuo, a una existencia particular a la que uno ha decidido libremente adherirse: la persona de Cristo. Por tanto, al cristianismo no se llega por mediación interior ni saber especulativo porque la trascendencia de Dios no se encuentra ni en el propio sujeto ni en el objeto.

El cristianismo no reniega de la religiosidad A o natural; la presupone, pero la trasciende; es como la plataforma para acceder a la paradoja. Es viviendo en profundidad el sentimiento religioso natural como se llega a percibir el choque que produce la paradoja de la fe. Por no saber aceptar esta paradoja que hace irreconciliables la fe y la razón es por lo que Hegel y el sistema idealista han diluido los misterios de la fe en una prolongación inmanentista del movimiento dialéctico de interiorización; con ello ha querido insertar la fe cristiana en el proceso natural e inmanente de la religiosidad. Por eso siempre es difícil ser cristiano, pero lo es más para un intelectual que tiene que renunciar a la razón en un momento determinado y adherirse a la paradoja de la fe. Así que tanto el hombre más simple como el más sabio están en igualdad de condiciones ante la fe. Ambos tienen que desafiar su razón. Cuando la vida entera está en juego con la paradoja, no vale escamotear ésta; hay que aceptarla tal cual es, so pena de quedarse fuera de la fe. Además, no vale aceptar de una vez por todas esa paradoja; es preciso vivirla día tras día conservando la pasión con la que se comprende que no se puede comprender. Esa imposibilidad de comprender es el fuego inextinguible de esa pasión. Por esa incomprensión, es por lo que la especulación, en el fondo, cree inferior la religiosidad B respecto a la A:

> La especulación –si no quiere sabotear toda religiosidad introduciéndonos en masa en la tierra prometida del ser puro– debe lógicamente admitir que la

> religiosidad A es superior a la religiosidad B, puesto que aquélla es la religiosidad de la inmanencia; pero entonces ¿por qué se llama cristiana? El cristianismo no quiere contentarse con ser una evolución en el cuadro de la categoría total de la naturaleza humana; tal compromiso es demasiado débil para ser ofrecido a Dios; el cristianismo tampoco se cree que él es la paradoja para el creyente a fin de darle enseguida poco a poco y bajo cuerda, la inteligencia de su doctrina; porque el martirio de la fe –que consiste en sacrificar a la razón– no es el martirio de un instante, sino aquel en que se persevera (Kierkegaard, 1986, *Post-scriptum definitivo y no científico…*, XI: 241).

Kierkegaard esclarece la naturaleza de la religiosidad A y B analizando los tipos paradigmáticos de una y otra. Se trata del genio y del apóstol, por un lado, y del héroe trágico y el caballero de la fe por otro. Son dos parejas de representantes de una y otra religiosidad respectivamente. La especulación ha reducido el ámbito de lo paradójico a lo estético, es decir, ha confundido la revelación con la razón natural disolviendo aquélla en ésta y reduciendo la verdad cristiana a un hallazgo más de los que ha encontrado el hombre. Un ejemplo de esta confusión en el mismo ámbito especulativo es el que se da entre el genio como producto de la naturaleza, y el apóstol como resultado de la fe. Como genio, san Pablo es insignificante frente a Platón; igualmente como escritor es una medianía; como estilista, poco brillante; como autor, bastante oscuro…; al lado de Homero, Demócrito o Aristóteles es humanamente algo inferior; pero tocante a la fe, es una autoridad. Genio y apóstol son justamente los representantes de la religiosidad A y B respectivamente (Suances Marcos, 1998: 128-129). Genio y apóstol pertenecen a esferas cualitativamente diferentes; sus diferencias podrían reducirse a tres. Primera: el genio es una cualidad sobresaliente de la especie humana que destaca sobre la mayoría de los hombres en un valor determinado. Es algo innato e inmanente a la naturaleza. En cambio el apóstol no nace tal, sino que, de forma gratuita y casual, es llamado por Dios a cumplir una misión. Segunda: el genio es lo que es por sí mismo, el apóstol es lo que es por la autoridad recibida de Dios. Al primero, la autoridad le viene de sus cualidades, de la hondura de su mensaje; al segundo le viene impuesta de fuera; por eso no necesita cualidades apreciables: la razón de su misión no está dentro, sino fuera de él. Tercera: el genio tiene una teleología inmamente: se desarrolla por sí mismo y su autoevolución se proyecta como su actividad. El apóstol tiene una teleología paradójica y trascendente; no tiene por qué someter a examen su doctrina; es un mensajero enviado para otros. Kierkegaard pone a este respecto un ejemplo clarificador: un cartero no tiene por qué conocer el contenido de las cartas que transporta, sino hacerlas llegar a su destinatario.

Kierkegaard ofrece un segundo ejemplo para clarificar la diferencia de la religiosidad A y B, es el héroe trágico y el caballero de la fe. El primero es un hombre que se sacrifica a sí mismo o a los suyos en aras del bien general. Aquí por tanto entran en conflicto deseo y deber. La dicha de la vida consiste en que ambos coincidan; la tarea de la mayoría de los hombres es permanecer en sus deberes pero convirtiéndolos con todo entusiasmo en sus deseos. El héroe trágico, en cambio, renuncia a su deseo para cumplir

con su deber. Con el caballero de la fe ocurre algo excepcional. En él se identifican también deseo y deber, pero se le pide que renuncie a los dos. Lo paradójico es que tiene que salirse de lo general, del deber, para cumplir lo que le pide la fe. Por tanto, es un camino totalmente solitario. Y esto crea una angustia terrible. El héroe trágico renuncia a sí mismo para expresar lo general. El caballero de la fe, por el contrario, renuncia a lo general para convertirse en individuo. Él sabe lo reconfortante que es pertenecer a la esfera de lo general; allí se es entendido y alabado por todos. Un hombre que da la vida por otros es venerado por éstos. Pero el caballero de la fe sigue por un camino donde no tiene compañeros de viaje. Más bien se le toma por un loco:

> El caballero de la fe, en este sentido, única y exclusivamente se apoya en sí mismo y de ahí lo terrible de su situación. La mayoría de los hombres viven dentro de las obligaciones morales, dejando a cada día su pena y su cuidado, pero de esa manera tampoco alcanzan nunca esa concentración apasionada y esa conciencia enérgica. Para conseguir éstas el héroe trágico puede encontrar en cierto aspecto ayuda de la ética, mas el caballero de la fe se encuentra siempre solo y a la intemperie. El héroe trágico realiza su empresa y halla reposo en lo general, pero el caballero de la fe está constantemente con la existencia en vilo (Kierkegaard, 1986, *Temor y temblor*, V: 169).

Kierkegaard tiene a Abraham como el ejemplo más fehaciente *y* dramático del caballero de la fe. Su figura, al lado de la de Sócrates, atraviesa toda su obra. El problema de fondo de Abraham es el de la paradoja de la fe que consiste en que el individuo está situado por encima de lo general. Es decir, existe un deber absoluto para con Dios, por el cual el individuo se relaciona con Él de modo absoluto también. Todo lo demás, incluida la ética, queda relegado al plano de lo relativo. Lo cual no significa que la ética sea abolida, sino que queda subordinada a la fe. Entre Dios *y* el hombre queda eliminada cualquier mediación; de modo que la fe *y* su compromiso pueden tener que ser testimoniados con actos contrarios a la moral. Tal es el caso de Abraham, admirable, pero incomprensible. Tuvo que pasar por alto el estadio estético y el ético. Su amor a Dios se mostró incompatible con otros amores, incluso el de su hijo; y tuvo que optar. Esta es la paradoja: para demostrar su religación a Dios, tenía que convertirse en un parricida. Tal es lo que aparecía al exterior: un loco parricida. Kierkegaard destaca con caracteres dramáticos que, además del sufrimiento de sentirse asesino, Abraham tuvo que soportar la soledad absoluta de los hombres. Nadie podía comprenderle. Intentar dar razones hubiera sido peor: justificar lo injustificable. Para Kierkegaard este es el ejemplo de hasta dónde puede Dios exigir a un hombre en orden a mostrar que la trascendencia de Dios es absoluta; está más allá del orden moral:

> Este fue el contenido de los ciento treinta años de la vida de Abraham. ¿Quién puede soportar una vida semejante? Sus contemporáneos, que todavía

> le quedaba alguno, podían muy bien preguntarse: "¿Qué ha hecho Abraham? Después de aguardar años y años, casi una eternidad, consigue un hijo y hete aquí que ahora se dispone a sacrificarlo. ¿No está acaso loco de atar? ¡Si, al menos, pudiera darnos una explicación! Pero no, lo único que hace es repetir que todo ello es una prueba". Y, la verdad, el viejo patriarca no podrá dar ninguna otra explicación, porque su vida era como un libro bajo secuestro divino que en ningún momento podía hacerse *publici juris* (Kierkegaard, 1986, *Temor y temblor*, V: 167).

2.6.2. Aspecto existencial del cristianismo

Kierkegaard, a lo largo de su obra, aborda constantemente el tema de la paradoja de la fe cristiana y lo contrasta con el pensamiento su tiempo, la especulación hegeliana, que trataba de eliminar aquélla. La paradoja cristiana es un reto para la razón humana y su autonomía. Lo que la especulación ha intentado anular del cristianismo ha sido la paradoja y la subjetividad; así ha hecho de la fe cristiana un pequeño sistema objetivo, como si Cristo hubiese sido un sabio o un profesor de filosofía. En ese caso, el problema hubiese sido de instrucción. Pero, a medida que se quiere comprender racionalmente el cristianismo, se disuelve la paradoja que consiste en que Dios se ha hecho hombre y llama a su seguimiento. La esencia del cristianismo no es estar instruido, sino aceptar el hecho de la aparición del Dios-hombre que exige tomar postura. Y esto no requiere sabiduría, sino decisión. La especulación rechaza la paradoja cristiana porque ésta rompe la continuidad del sistema que cree tener la clave interpretativa de la totalidad del devenir. Con mucha ironía a este respecto, Kierkegaard (1986, *Post-scriptum definitivo y no científico*..., X: 201) afirma que, por lo visto, ha habido que esperar a la especulación para ver el sentido del cristianismo. El cristianismo concierne, pues, fundamentalmente a la existencia y la dificultad consiste en llegar a ser cristiano:

> Para una doctrina, el máximo es ser comprendida; hacerse adepto de ella es el procedimiento pérfido de la gente que no comprende nada y quiere aparentar haber comprendido; para una comunicación existencial, el máximo es tener allí su existencia; querer entonces comprenderla es el pérfido subterfugio para hurtarse a la tarea… Llegar a ser cristiano es lo máximo; lo sospechoso es querer comprender el cristianismo (Kierkegaard, 1986, *Post-scriptum definitivo y no científico*..., XI: 70).

El examen de la naturaleza del cristianismo hay que plantearlo en el terreno de la existencia. Porque, si es admisible que un teólogo dedique su vida al estudio de la doctrina cristiana, eso no tiene sentido para el cristiano que trata de vivir como tal. Si se hace del cristianismo un sistema objetivo de verdad, se lo iguala a las concepciones

especulativas; y el cristianismo no es eso, sino una adhesión existencial a una persona, el Dios hecho hombre. Y, para esto, da lo mismo ser sabio que ignorante; los dos tienen que dar el mismo salto en la fe. El cristianismo no se sitúa pues en el nivel de la inteligencia o comprensión, sino en el de la libre voluntad de aceptar la paradoja, con lo que eso implica para la propia existencia. Por eso Kierkegaard, consciente del peso que ejerce la especulación en la cultura de su tiempo, y justamente para contrarrestarla, denomina al cristianismo, comunicación existencial. Si éste no es una doctrina, sino un mensaje existencial, no le es indiferente la persona que lo expone. Un profesor puede explicar maravillosamente una doctrina sin implicarse en ella. Y esto es lo que no puede ocurrir con el cristianismo; si éste no se reduplica, es decir, si no se vive existencialmente lo que se sabe de él, entonces se convierte en una farsa. El cristianismo no instituye docentes, sino imitadores; por eso la Sagrada Escritura no busca informar sino transformar al hombre por el seguimiento personal de Cristo. En este punto, la vivencia cristiana se asemeja a la socrática. En el socratismo, la virtud no se enseña, no es una doctrina, sino que es un don, un practicar, una transformación existencial. Por eso no puede ser aprendida como se aprende una lengua o un sistema de conocimientos, sino que ha de ser buscada en uno mismo de forma personal e intransferible. Pues lo mismo la fe cristiana.

La especulación rechaza pues el carácter subjetivo del cristianismo. Si el especulativo es al mismo tiempo creyente, sabe que la especulación no puede tener la misma importancia que la fe cristiana. Él no puede fundar su felicidad eterna sobre la especulación; a ésta no le interesa la felicidad personal de nadie, sino sólo las doctrinas de carácter general. La especulación es objetiva y en ella no entra la verdad del existente. En cambio la verdad cristiana es subjetiva, es la interioridad de la fe. Conocer científicamente los términos de una confesión de fe es paganismo, pues el cristianismo es interioridad. Si la verdad cristiana no se vive como una llamada personal al compromiso, es algo inútil e incompleto. El cristianismo es esencialmente subjetividad que no se deja atrapar en la especulación objetiva; es interioridad; por tanto, el que lo investiga tiene que estar en la subjetividad.

Kierkegaard destaca cómo Sócrates elude hacer ciencia con sus discípulos y lo que practica con ellos es un diálogo en orden a descubrir la verdad subjetiva de cada uno, para luego comprometerse existencialmente con ella. Lo que hizo Platón después fue hacer ciencia y sistema, eludiendo el compromiso personal. Eso mismo es en la opinión de Kierkegaard lo que se ha hecho con el cristianismo. Al principio, en sus orígenes, se manifestó como una manera heroica de vivir; tanto que la mayoría tuvo que sufrir persecuciones por ello. Entonces se vivió en plenitud. Pero luego se operó el cambio de la vivencia a la doctrina.

> Tomad el cristianismo. Vino como vida, como puro heroísmo que arriesga todo por la fe. El cambio se opera esencialmente a partir del momento en que empieza a ser planteado como una doctrina. Era pues una teoría; se trataba acerca de lo que había sido vivido. Pero todavía subsistía alguna fuerza vital y

> es por lo que, a veces, se daba una lucha a muerte acerca de la doctrina *y* los dogmas. Sin embargo la determinación adecuada de la existencia fue cada vez más la doctrina. Todo llegó a ser objetivo. Eso es la "teoría" del cristianismo. Vino luego un período en que se creía que la vida se producía por la teoría; fue el tiempo del sistema, la parodia. Y en nuestros días, el proceso se ha consumado. El cristianismo deberá recomenzar como vida (Kierkegaard, 1961, IV: 324).

Kierkegaard cree que, para Sócrates, la filosofía era *aún una vida;* para Platón, por el contrario, llegó a ser una doctrina, dando un salto a otro orden de cosas; es decir, la filosofía llegó a ser ciencia. Y pensamos que Sócrates, el maestro, fue inferior al discípulo. Otro tanto ocurre con el cristianismo; para los primeros cristianos era *todavía sólo* una vida; después progresa *y* se hace teología, ciencia. Y se piensa que lo primero es inferior a lo segundo. Lo que quiere Kierkegaard es invertir el valor de ambos procesos: es superior el compromiso existencial al conocimiento científico.

Pero si la verdad cristiana no busca razones, ¿de dónde le viene su apoyo? De la autoridad; el cristianismo, mensaje existencial, es introducido en el mundo por revelación divina. Esto no quiere decir que no tenga un objeto de conocimiento objetivo; aquí, objetivo es aquello que dice el que tiene autoridad. La objetividad está referida al mensaje divino, no a la capacidad de verdad humana. Dios se sirve de algunos hombres, empezando por su propio Hijo, para transmitir con autoridad su mensaje. Esa autoridad no es propia de esos hombres, sino delegada por Dios.

2.6.3. *Independencia y superioridad de la fe respecto a la razón*

El carácter paradójico del cristianismo ha sido blanco de la crítica no sólo de la especulación, sino de un soterrado racionalismo que, a lo largo de la historia, ha intentado diluir la paradoja de la fe, queriéndola asimilar racionalmente. Es en este ámbito donde se plantea de lleno el problema de la relación de la fe y la razón. Lo primero que señala Kierkegaard a este respecto es que la fe no es una categoría que apunte a la intelección, sino a la relación personal del hombre con Dios. Creer es, por tanto, una actividad que trasciende las coordenadas de la razón. Los primeros que quisieron intelectualizar la fe, y, por consiguiente, desvirtuar su naturaleza, fueron los alejandrinos y después, san Agustín. Ambos, según Kierkegaard, han hecho un mal servicio a la fe vinculándola al entendimiento. Y lo peor es que sentaron las bases de una doctrina que ha seguido creciendo de manera casi ininterrumpida a lo largo del pensamiento occidental. Es cierto que de esto hay un precedente en los griegos. Fueron éstos los que distinguieron entre "pistis" o creencia y "epistéme" o ciencia. Para Platón y Aristóteles la "pistis" designa algo inferior a la "epistéme". La "pistis" concierne a lo verosímil y suscita la fe. Por eso era el arma preferida de los oradores; pero los filósofos y científicos la menospreciaron.

Para los griegos, por tanto, la fe es un concepto que pertenece a lo inteligible, pero de segundo orden, porque se refiere a lo verosímil y no engendra certeza. Pero el Nuevo Testamento invierte el valor de estos conceptos. El cristianismo eleva la fe a un rango superior a la inteligencia, dándole además una acepción distinta: la fe es la aceptación de la paradoja. Es decir, esta aceptación de lo inverosímil lleva consigo la más alta certeza: la conciencia de eternidad que nos pide sacrificar todo. Esta conciencia en que nos instala la fe está por encima de todo saber y sentir. Y esa fe firme es la que fue ralentizándose cuando el cristianismo, por obra del neoplatonismo y de san Agustín, aceptó que la ciencia o "epistéme" está por encima de la "pistis" o creencia. Desde entonces, ha habido una nostalgia de la ciencia, como si la fe fuera algo subjetivo y cercano a la ilusión; y como si, para estar seguros de ella, hubiera que anclarla sobre la ciencia. De ésta nadie dudaba, de aquélla sí. Y este pensamiento ha estado siempre latente en filosofía. Pero, para Kierkegaard, es aquí donde se muestra una vez más el carácter paradójico de la fe cristiana:

> No, cristianamente, la fe está en la cima. Y es en esto mismo en lo que se reconoce lógicamente el carácter paradójico del cristianismo: aquí también él invierte toda la escala humana de los valores, Porque, humanamente hablando, como lo pensaba también el paganismo, la "epistéme" es más alta que la "pistis", pero a Dios le pareció bien hacer del saber humano una locura (I, Cor., 1, 20), invertir la situación (aquí también la posibilidad del escándalo es el signo) y hacer de la fe el asunto supremo (Kier-kegaard, 1961, IV: 359).

La fe cristiana, para Kierkegaard, no se sitúa en el ámbito intelectual, sino en el existencial y es por tanto ajena al conocimiento científico. La fe es másbien crucifixión de la razón; no lleva certeza intelectual ni se deduce de un sistema de conclusiones claras. Por tanto, creer no es razonar, sino decidir si se quiere vincular la propia vida a la persona del Dios-hombre. Y para eso hace falta un acto de adhesión voluntaria, más allá de todo razonamiento. Tal es el salto en el que insiste Kierkegaard. La fe implica una decisión que trasciende el saber. Esto es hoy especialmente duro por cuanto el conocimiento científico es la patente admitida por todos para actuar con credibilidad. El creyente actual debe luchar contra la opinión arraigada de que sólo lo que se comprende es admisible; admitir creencias que superen los límites del conocer es tenido por sumisión ciega o cosa de niños. La vanidad humana no puede consentir eso. Al hombre le gusta jugar a ser grande y desprecia obedecer. Kierkegaard (1961, III: 115) dirá que el creyente tiene que ser un hombre de carácter que, en obediencia a Dios renuncia a querer comprender. "Si comprehendis non est Deus", si lo comprendes no es Dios. Pero entonces viene el conflicto: pretender creer lo que no se comprende parece oscurantismo, estupidez, fanatismo…; entonces el creyente tiene que hacer frente al miedo de que los otros le tachen o bien de ser un esclavo, de someterse a postulados irracionales, o bien de ser un tipo vanidoso que se cree en posesión de una verdad que otros son incapaces de alcanzar. En esta lucha ha de formar su carácter. Ese carácter es el que tiene que

responder a las dudas de la fe, no la razón. Porque las objeciones contra la fe no vienen de los argumentos racionales, sino de la actitud existencial; en el ámbito de ésta, la objeción se llama duda. Las dudas nos afectan en el orden de las cosas temporales y en el de la fe. Cuando pensamos en el mundo, en nuestra propia vida, nos asalta el temor. La incertidumbre del devenir es asombrosa: no sabemos qué será de nosotros, de nuestra soledad, trabajo…; no sabemos qué será del destino de los que nos rodean, de la marcha de la sociedad… Frente a esto no tenemos certeza intelectual sino existencial. Y, gracias a ella, seguimos adelante. Pues bien, la certeza de la fe también es de este tipo, es decir, es existencial. Ahora se comprende la actitud del escepticismo: éste sólo admite la percepción inmediata y niega toda posibilidad de salir de esa incertidumbre del devenir. Eso es lo que niega la fe y por eso se contrapone al escepticismo.

> El escepticismo griego dudaba no en virtud del conocimiento, sino en virtud de la voluntad; de ahí viene que la duda no pueda ser suprimida más que por la libertad, por un acto de voluntad, lo cual era comprendido por todo escéptico griego; pero él no abandonaba su escepticismo, justo porque *quería* dudar (Kierkegaard, 1986, *Migajas filosóficas*, VII: 77).

El escepticismo está siempre en suspenso y lo que no quiere es tomar una actitud para no correr el riesgo de equivocarse; dudando siempre, no se equivoca nunca. Y esa es una actitud de la voluntad, no del entendimiento. Igualmente, la fe no es un acto de conocimiento, sino de libre voluntad. Pero, frente al escepticismo, aquélla decide eliminar la incertidumbre que corresponde al devenir. Igual que los escépticos dicen que el error viene de la voluntad que está demasiado inclinada a concluir antes de tenerlo todo bien atado, del mismo modo la fe se decide a creer corriendo el riesgo del error. Ella quiere creer como el escepticismo quiere dudar. Por eso dirá Kierkegaard que "la conclusión de la fe no es una conclusión, sino una decisión" (*Migajas filosóficas*, 1986, VII: 79). La fe es por tanto lo contrario de la duda; ambas no son modos de conocimiento, sino pasiones opuestas. Cuando la fe se decide por algo, la duda desaparece (Suances Marcos, 1998: 357-358).

Después de estas consideraciones, Kierkegaard plantea con toda claridad el lugar epistemológico que corresponde a la fe. El ámbito de ésta es un punto fuera del mundo y del conocimiento. Es una realidad que trasciende el orden del conocimiento y el del devenir. Es una realidad paradójica cuyos parámetros se salen de la razón. Y ésta debe respetar aquéllos. El ámbito de la fe es apriorístico respecto al devenir, al conocimiento y a la acción; respecto al primero:

> La fe es exactamente "el punto fuera del mundo" y esta es la razón de por qué ella también mueve el mundo entero. Aquello que, por la negación, atraviesa todos los puntos del mundo, es el punto fuera del mundo, cosa fácil de ver (Kierkegaard, 1961, III: 377).

Este es el punto de Arquímedes de la fe. Cuando vemos que en el mundo hay injusticia y por eso deducimos que existe una justicia fuera de él, entonces actúa el silogismo de la fe. La negación de la comprensión de lo que ocurre en el mundo, nos lanza fuera de él. Lo que ha hecho el racionalismo ha sido hacer de la fe un punto más en el mundo; por eso ha pasado a formar parte de la historia como una fase más en el desarrollo del pensamiento. Pero si la fe no se adecua al orden racional, no puede ser insertada en éste, sino que queda fuera. Y no por eso ha de ser desechada. La paradoja de la fe forma una categoría aparte, inexplicable racionalmente. El error de la ciencia ha sido desechar a priori lo que se le mostraba a primera vista ininteligible. Eso es un error básico. La ciencia humana tiene que reconocer desde el principio que hay cosas que no puede comprender. Y si no quiere reconocer esto, entonces todo es confusión. Si la ciencia se enfrenta a la paradoja, ésta no tiene por qué partir con desventaja pidiendo condescendencia a la ciencia como si ésta tuviera la credencial de la verdad y perdonase la vida a la fe. "La paradoja no es una concesión, sino una categoría, una determinación ontológica que expresa la relación de un espíritu existente y conocedor con la verdad eterna" (Kierkegaard, 1961, II: 93). Es una opinión superficial pero muy extendida aquella que dice que la paradoja no es un concepto y que es esencialmente absurda. También la vida es paradójica y no por eso es absurda. La paradoja es un concepto de otra clase y, como tal, debe ser comprendido:

> La paradoja es una categoría negativa, pero tan dialéctica como cualquier categoría positiva. La paradoja es de una textura tal que la razón no puede por sí misma disolverla en algo sin sentido…; no, es un signo, un enigma, un enigma de cuya estructura la razón debe decir: yo no puedo resolverla, no es algo para comprender; pero, de ahí, no se sigue que sea un sin sentido (Kierkegaard, 1961, III: 309).

Si se suprime el dominio de la paradoja, la razón se hace presuntuosa. Ésta debe ser consciente de cómo la fe profundiza las categorías negativas que le sirve la paradoja. Es un error fundamental negar que existen conceptos negativos. Los principios más importantes del pensamiento son negativos. La razón humana tiene sus límites y éstos son los principios negativos. Hoy día los científicos alardean de un concepto puro de razón menospreciando lo que no se adecua a ésta. Pero nadie puede encarnar la razón pura y ésta es una de tantas ficciones, un fantasma donde no caben los conceptos negativos, pero donde se comprende todo como la bruja que acaba por devorar sus propias entrañas (Kierkegaard, 1961, III: 309).

La razón humana ha de reconocer que existen infinidad de cosas que la sobrepasan. No aceptar esto es señal tanto de testarudez como de debilidad. Pascal fue un sabio que reconoció el conflicto entre razón y fe y que optó por la supremacía de ésta. Y no promovió una razón sometida a una fe ciega. Él dirá que hay que dar a cada uno lo suyo y que, por consiguiente, es necesario ser a la vez estas tres cosas tan diferentes: creyentes, geómetras y escépticos. Cada una de estas cosas corresponde a uno de los

diversos campos de conocimiento: la fe, la ciencia y la duda.

Después de toda esta trayectoria, Kierkegaard, de forma decidida e inmisericorde, arremete contra los intentos de conciliación de fe y razón que han tenido lugar en la historia de la filosofía. Querer hacer plausibles racionalmente los misterios de la fe es desvirtuar éstos. Kierkegaard hace suya a este respecto la tesis de Hamann: "así como la ley abolió la gracia, el comprender abolió el creer". Él dirá que hay que comprender que no se puede comprender la fe. Es lo mismo que el absoluto, no se pueden dar razones de él. El salto de la fe es una "metabasis eis allo genos", un cambio a otro orden de cosas, donde no puede entrar la razón como si estuviera en su propio terreno. El interés de la fe es buscar una decisión; el de la razón es el de tener una deliberación abierta. Tocante a la fe, la razón debe adquirir un papel meramente instrumental, de ayuda coyuntural.

Desde una perspectiva más concreta, Kierkegaard critica despiadadamente los argumentos racionales que la teodicea ha esgrimido para probar la existencia de Dios. Una existencia o se da o no se da; no es cuestión demostrable. El argumento ontológico es pura tautología y lo que falla en él es la distinción entre el ser ideal y el ser de hecho. "Si yo hablo del ser desde el punto de vista ideal, no hablo del ser, sino de la esencia" (Kierkegaard, 1986, *Migajas filosóficas*, VII: 40). El que da la pista de la actitud ante este argumento es san Anselmo, que se dirige fervorosamente a Dios antes de ponerse intelectualmente a probar su existencia. Es decir, da por hecho lo que va a intentar demostrar. No parece muy coherente esta actitud, científicamente hablando. Y si esta suerte corren los argumentos racionales en Kierkegaard, peor aun los históricos. Éstos son meras aproximaciones que no tocan la esencia de las realidades de la fe. ¿Se puede llegar a saber algo, a través de la historia, acerca de la divinidad de Cristo? Quizá más bien es lo contrario. Cristo fue un auténtico escándalo para los hombres de su tiempo y para otros muchos. La cuestión de si Cristo es Dios se le presenta al hombre no como una posición de influencia histórica, sino como una decisión de creerlo:

> Pero la fe como instancia opone una réplica más extrema contra todo intento de pretender acercarse a Jesucristo, sabiéndolo con la ayuda de lo tomado de la historia, que ha conservado las consecuencias de la vida de Cristo. La protesta de la fe es que todo este intento es *una blasfemia*... "La historia", dice la fe, no tiene nada que hacer con Jesucristo; con relación a Él solamente se posee la historia sagrada (la cual es cualitativamente distinta de la historia en general), que relata el palmarés de su vida en la situación de la humillación y que, a la par, Él dijo ser Dios. Él es la paradoja que la historia jamás podrá condimentar o transmutar en un silogismo corriente (Kierkegaard, 1986, *Ejercitación del Cristianismo*, XVII: 29).

Con relación a un hombre cualquiera, sí vale lo que las consecuencias, las obras, su ejemplo, su pensamiento…, digan acerca de su naturaleza. Pero esto no vale para la divinidad de Cristo. Ésta queda incólume diga lo que diga la historia. La fe dirá que la historia no puede entender ni antes, ni después, ni nunca la paradoja del Dios hecho

hombre. Por último, Kierkegaard arremete igualmente contra el intento de fortificar la fe con los argumentos de la hermenéutica escriturística que, en su tiempo y por obra de Schleiermacher, comenzaba a revolucionar la teología. La decisión de la fe puede ser ayudada de esas investigaciones, pero éstas nunca podrán ser argumento decisivo en favor de aquélla.

2.7. Influencia de Kierkegaard

Kierkegaard es un pensador tan original y paradójico que ha sido fuente de inspiración para las corrientes más importantes de la teología y filosofía de finales del siglo XIX y siglo XX. Hay que reconocer que ha demolido la dialéctica hegeliana y con ella la ilusión racionalista que se continúa en el marxismo. Y las combatió mediante el principio aristotélico y cristiano de la prioridad ontológica del individuo sobre lo universal. Ha afirmado igualmente de manera enérgica la primacía de la existencia sobre el pensamiento, la de la fe sobre la razón y la de la interioridad sobre lo externo. Donde más se ha visto plasmada esta influencia ha sido en la teología dialéctica y en la filosofía existencialista. Kierkegaard era ante todo un pensador religioso. Aunque para sus contemporáneos fuese una voz clamando en el desierto, su idea de la religión cristiana ha ejercido un poderoso influjo en la teología protestante –y a través de ésta– en la católica. La actitud de Kierkegaard que rechaza la ingerencia de la razón en orden a hacer comprensibles los misterios de la fe tiene una especial resonancia en la teología dialéctica. Karl Barth muestra, siguiendo a Kier-kegaard, una hostilidad inmediata a la teología natural y a su consiguiente ingerencia metafísica en la esfera de la fe. Y, en la misma línea, desecha la analogía del ser como una trampa para evadir la separación insalvable entre Dios y el hombre. Ese abismo lo ha abierto el pecado. Y éste ostenta tal gravedad, dada la dignidad del ofendido, que si éste, es decir, Dios, no viene en auxilio del hombre, éste camina irremisiblemente a la perdición. La ayuda no puede venir de dentro, sino de fuera, es decir, desde el misterio de la Encarnación y la Redención. En esta línea ha seguido la teología dialéctica con representantes tales como E. Bruner, F. Gogarten, E. Thurneysen, P. Tillich, H. Reuter, H. Diem, W. Ruttenbeck, E. Hirssch, W. Lowrie. Para estos teólogos, el acceso a la teología debe comenzar por el reconocimiento expreso de la paradoja de la fe que pone de relieve la trascendencia divina. Aquí la autoridad es la palabra de Dios, ni siquiera la razón es esclava de la teología. La influencia de Kierkegaard en la teología católica es posterior y a expensas de la teología dialéctica. Los principales representantes de esta postura son: P. Wust, F. Ebner, Th. Haecker, E. Peterson, E. Prywara, C. Schempf, A. Vetter, H. Höffding, G. Brandes, R. Guardini, J. A. Jungmann, K. Rahner, J. B. Lotz, H. U. von Balthasar, C. Fabro, Th. Kampmann, H. de Lubac, A. Dempf…

Pero donde la influencia de Kierkegaard es más notoria es en el existencialismo. Más que una influencia directa podría decirse que es una inspiración. En Kierkegaard late el

espíritu que habría de tomar cuerpo en el existencialismo. Heidegger encuentra en Kierkegaard la concepción general de la existencia, a la que dota de una técnica conceptual. Heidegger toma de Kierkegaard la necesidad de aminorar el aspecto objetivo del existir humano. Propiamente, no puede definirse al hombre: la existencia es subjetividad, libertad, capacidad de elección, sucesión discontinua de actos. Además rechaza la concepción de la existencia humana vista desde fuera. Hay una diferencia entre ambos a pesar de su pleno acuerdo en este problema. Y es que mientras Kierkegaard concibe la existencia humana en una radical soledad, pero referida a Dios, Heidegger sustituye a ese Dios por el mundo, siendo éste el tope de nuestra subjetividad. En esta misma línea son asumidas y descristianizadas las categorías existenciales de Kierkegaard: subjetividad, salto, pasión, discontinuidad, devenir, soledad y tensión subjetiva. En cuanto al tema de la angustia, Heidegger asume el núcleo de esta realidad tal como lo describe Kierkegaard: angustia es lo que rompe lo inmediato y hace aflorar el retorno hacia la interioridad subjetiva; hay una diferencia entre ambos: la angustia en Kierkegaard es un hecho psicológico y en Heidegger está ligada a un hecho cósmico. Y este mismo acuerdo y diferencia se ve en el concepto de pecado, que, para Kierkegaard, es la afirmación de sí mismo que hace al hombre en frente o aparte de Dios; mientras que, para Heidegger, la culpabilidad del Dasein es anterior a toda relación o acción y consiste en estar sellado por la nada. Tanto para uno como para otro, la culpabilidad o pecado consiste en la voluntad de exaltar la finitud. Otro tanto habría que decir del acuerdo y desacuerdo de ambos respecto a los conceptos de temporalidad, instante y verdad. Y es que la actitud religiosa de Kierkegaard es la línea que establece la división entre ambos, que, por lo demás, están de acuerdo en el contenido de las categorías existenciales (Waelhens, 1952: 338 y ss.).

Esta diferencia entre Kierkegaard y Heidegger por su postura religiosa no se da entre Kierkegaard y Jaspers. En este sentido Jaspers es el filósofo existencialista más cercano a Kierkegaard por compartir ambos la trascendencia de Dios y su repercusión en la libertad humana. Pero lo más característico del pensamiento de Kierkegaard, la subjetividad, influye en la "cifra" de Jaspers, que es profundamente subjetiva, aunque ésta no tenga ningún criterio de verdad, si no es la acción interior del ser-sí-mismo. Dufrenne y Ricoeur consideran influyente en la teoría de la "cifra" de Jaspers la contemplación que hace Kierkegaard del Cristo doliente como cifra o manifestación de Dios (Dufrenne y Ricoeur, 1947: 247). En este sentido, la teoría de la cifra vendría a ser como una secularización de los dogmas cristianos; pero, por otro lado, sería una vuelta de la meditación kierkegaardiana hacia la realidad absoluta (Muga, 1965: 184-185). También la importancia del concepto de fe es algo que recibe Jaspers de Kierkegaard dentro de la tradición protestante que remonta a Lutero. Kierkegaard, en su polémica contra el idealismo racionalista, entendió la fe como una nueva dimensión frente a la razón y al ser. Es como si, desde Perménides hasta Hegel, hubiera triunfado este principio: "El pensamiento es el ser"; contra el cual, Kierkegarrd levanta este otro: "la fe es el ser"; "como crees, así eres". Pero la fe filosófica de Jaspers no es exactamente la de Kierkegaard. La fe kierkegaardiana es esencialmente religiosa, mientras que la de Jaspers

es metafísica.

En cuanto a la influencia de Kierkegaard en Gabriel Marcel, éste mismo nos da la pauta. Al principio de su pensamiento, esa influencia fue inexistente. Pero la lectura de *Post-scriptum definitivo y no científico a las "Migajas filosóficas"* de Kierkegaard despertó en él una profunda resonancia. El punto máximo de encuentro entre ambos es el rechazo del idealismo que Kierkegaard lo expresa en el desencanto al oír a Schelling en Berlín. Ambos entienden que el hombre, el sujeto, no puede ser absorbido en una totalidad; pero, por otro lado, el individuo no puede quedarse clausurado en sí mismo, en un mero discurrir psicológico. El propio Marcel lo expresa con sus palabras:

> Justamente aquí se encuentra, si no me engaño, el punto de coincidencia entre Kierkegaard y yo. Es conocida, en efecto, la esperanza que Kierkegaard ponía en Schelling cuando acudió a oír sus lecciones en Berlín; y, por otro lado, la profunda decepción que había de sobrevenirle luego. Si intentase expresar en una fórmula relativamente precisa esta analogía en el rumbo o en la inspiración, me parece que me expresaría de la siguiente manera. De un lado, y ante todo, se trataba, repitámoslo una vez más, de salvaguardar –sin proceder a una especie de regresión filosófica– lo irreductible en cuanto tal, o, si se quiere, lo único, es decir, aquello que no se deja integrar o absorber en modo alguno en una totalidad. Pero, de otro lado, tampoco podía tratarse –pues se debía evitar la regresión– de recaer en un empirismo burdo o meramente psicológico.
>
> Lo que resulta claro es que, tanto en un caso como en el otro, el móvil del pensamiento era de orden religioso; se trata, aquí y allí, de salvar la fe en su trascendencia con respecto al saber (VV. AA., 1980: 56).

Ese móvil religioso es el que libra al individuo tanto de su disolución en el todo como de su enclaustramiento en sí mismo. Ese móvil se encarna en la religación a Dios cuya plasmación directa es la experiencia de Cristo en la vida cristiana. En esta misma línea, el concepto de la intersubjetividad de Gabriel Marcel sería ininteligible sin la religación del hombre a Dios en Kierkegaard. Cuando Marcel subraya tanto la intersubjetividad, lo que hace es salvaguardar la autenticidad del "Tú" absoluto, por oposición a toda representación objetivadora. Pero, por otro lado, cuando se habla del Tú, se corre el riesgo de convertirlo otra vez en objeto, con lo cual caemos en contradicción con nosotros mismos. La solución no es hablar del "Tú", sino hacer hablar al Tú y crear así el espacio existencial en el que los sujetos estén como en tensión los unos con los otros. La relación del yo con el Tú absoluto en Kierkegaard es plasmada por G. Marcel, "mutatis mutandis", en la relación de los seres humanos entre sí.

La influencia de Kierkegaard en Sartre refleja la secularización de unas categorías existenciales que fueron alumbradas en la experiencia religiosa del primero; pero el propio Sartre reconoce una identidad de experiencias que trascienden la dimensión religiosa kierkegaardiana. He aquí las propias palabras de Sartre:

> Al leer a Kierkegaard me remonto hasta mí mismo; quiero caparlo a él, y es a mí a quien capto. Esta obra no conceptual es una invitación a comprenderme como fuente de todo concepto. Así, al encontrar sus propios límites, el saber de muerto no desemboca en la ausencia, sino que retorna a Kierkegaard, es decir, a mí. Yo me descubro como existente irreductible, como libertad que ha llegado a ser mi necesidad. Comprendo que el objeto del saber es su ser en el modo tranquilo de la perennidad, y, a la vez, que yo soy no-objeto, porque tengo que ser mi ser. Mi ser es, en efecto, opción temporalizante y, por tanto, sufrida; pero el carácter de este ser-sufrido es serlo *en libertady*, por tanto, tener que proseguir la opción (VV. AA., 1980: 46-47).

La lectura que hace Sartre de Kierkegaard da en el blanco de lo que éste quiso: que el lector, al leerle, se encontrara a sí mismo. La misión socrática de Kier-kegaard resalta en este texto de Sartre. Kierkegaard afirma la singularidad irreductible de todo hombre a la sociedad y a la historia, las cuales, indudablemente, condicionan al ser humano. La lectura sartriana del pensamiento de Kierkegaard es un intento de esclarecimiento y superación de este condicionamiento.

En una línea semejante discurre la influencia de Kierkegaard en el resto de los existencialistas como Merleau-Ponty, Chestov, M. Buber, Levinas, Wahl… Hay que recalcar sobre todo cómo se inspira en Kierkegaard un existencialismo del absurdo que encarna sobre todo Camus y que será desarrollado en el capítulo siguiente. Y merece unas palabras aparte el influjo de Kierkegaard en Unamuno. Destaca desde el principio una semejanza en la formación religiosa y cultural de ambos. Unamuno acepta la disyuntiva de Kierkegaard: o especulación o cristianismo, o vida éstetica o vida ética, o fe o escándalo, aut-aut. No hay otro camino. La contradicción es una realidad en el seno del individuo y Unamuno ordenará su vida y su pensamiento sobre tal contradicción. También hereda Unamuno de Kierkegaard el fundamento irracional de su filosofía. Este fundamento se opone al racionalismo hegeliano y dará origen al tragicismo: un tragicismo proyectado por Unamuno en los hombres y en los pueblos y que seguirá la evolución histórica por contradicciones; pero, principalmente, un tragicismo personal, cerrado, pero no pasivo, que dará origen a su actividad tan heterogénea y a muchas contradicciones existentes en su vida y en su obra. Entre los conceptos unamunianos con influencia de Kierkegaard pueden citarse además de los ya referidos, el individualismo, la existencia, la inmortalidad personal, el interiorismo de la verdad, la oposición a la filosofía y teología especulativas, principialmente la hegeliana, y el rechazo de la Iglesia oficial (Oromí, 1943: 73).

Por último, cabe mencionar la influencia de Kierkegaard en la literatura; autores como Rilke, Ibsen, Kafra, Strindberg, Frisch, G. Greene… muestran las huellas del pensamiento kierkegaardiano en sus escritos.

3
Los pensadores del absurdo

El término "absurdo" se asocia no sólo a lo opuesto y contrario a la razón, a lo que no tiene sentido, sino también a lo extravagante, a lo arbitrario y hasta a lo disparatado (Real Academia Española: *Diccionario de la Lengua Española).* A pesar de la identificación entre filosofía y racionalidad, en el seno de la propia Modernidad, Pascal ya había insistido en la condición contradictoria y paradójica del mundo y del ser humano. También había revitalizado el *credo quia absurdum* de Tertuliano al hablar de la creencia y había insistido en que "lo que es incomprensible no deja por ello de ser". Más tarde, Kierkegaard trasmitió el sentimiento del absurdo a los filósofos contemporáneos, al impulsar el sentimiento de la contingencia y la finitud.

Los pensadores del absurdo se encuandran en el marco del irracionalismo metafísico y reconocen el sin sentido de la realidad, el contraste entre el deseo de racionalidad humano y el silencio irrazonable del mundo (A. Camus), el carácter extravagante y arbitrario que encierran las rutinas de nuestra vida y de nuestras organizaciones (Kafka) o la experiencia de la ausencia de fundamento que lleva a sentir unas incontenibles naúseas (Sartre). En cuatro siglos, el hombre moderno representado por Descartes y Bacon se convirtió en Kafka y Beckett. De una confianza casi ciega en los propios poderes, de una fe en el progreso irreversible de la humanidad a través de la ciencia y la técnica, se llegó a lo que parecía su contrario: una experiencia de finitud y limitación insuperables, una incertidumbre con respecto a las posibilidades de conocer, una oscura inseguridad sobre el futuro humano. Sobre ello, Kafka quiso profetizar, Camus narrar, Sartre demostrar (Majault, 1969: 12). Todos ellos, compartieron la convicción de que el mundo era irracional y la vida gratuita. Ni Kafka ni Camus crearon sistemas filosóficos, pero desde la escritura, desde la literatura, ejercieron una poderosa influencia en más de una generación de poetas y ensayistas.

La búsqueda romántica de unión con la naturaleza, de esperanza en la realización del yo individual y en los grandes progresos sociales, se enfrentó con las oscuras concreciones, es decir realidades, del siglo XX. Incluso los teólogos advertían que después del holocausto había que cambiar el rumbo del pensamiento y hablaban también de la "muerte de Dios". En nuestro siglo, aún más de lo que ocurrió con el terremoto de Lisboa, en pleno Siglo de Las Luces, la imagen leibniziana de este mundo como el mejor de los posibles se convirtió en un insulto, en una triste burla que ignoraba el sufrimiento y las grandes catástrofes, no sólo las naturales, sino aún más las históricas. Frente a la percepción de una realidad escindida y cruel, la respuesta inmediata, dicha con el

lenguaje de la ironía era, como ya avanzó Voltaire, "pues si este es el mejor, ¡cómo será el peor!".

Como para el Ivan Karamazov de Dostoievsky, se extendió la idea de que si el mal era necesario a la creación divina, entonces la creación era inaceptable. Después, el totalitarismo, la bomba atómica y el holocausto, contribuyeron a hacer perder la creencia en un Dios sabio y omnipotente que dirigiera la historia en bien de todos. La rebelión contra la realidad que nos rodea comenzó a adoptar formas nuevas. El absurdo y el surrealismo sustituyeron el antiguo e ingenuo realismo y destruyeron cualquier pretensión de estabilidad (Tarnas, 1997: 387). En el arte tenía cabida lo fortuito y lo espontáneo. La nueva lógica estética admitía la incoherencia y la yuxtaposición, lo trivial y lo fracturado. La inteligibilidad y el significado, incluso la belleza, se convirtieron en convenciones que destruir y el ocaso de los héroes también se verificaba en el terreno literario. Dostoiewsky, en sus *Apuntes del subsuelo* (1864), ya había dado la palabra a un ser mezquino que rechazaba toda relación con la vida por considerarla adversa (Blanch, 1995: 130 y ss.). Lo degradante y lo deforme, la deserción y la cobardía sustituyeron las viejas cualidades de los héroes. Incluso hablar del sujeto se convirtió en una metáfora engañosa, como es el caso de S. Beckett.

En el mundo contemporáneo, el peso que han adquirido las filosofías del absurdo se enmarca en esta cultura del desengaño y de la sospecha. Nietzsche (*Aurora*, II) advertía que "todo lo que pervive durante mucho tiempo se ha ido cargando poco a poco de razón, hasta el extremo de que nos resulta inverosímil que en su origen fuera una sinrazón". A lo largo del siglo XX, cobraron fuerzas las tendencias que buscaban expresar no lo noble y lo elevado, sino sondear la sinrazón, las aguas turbias y el pozo sin fondo del ser humano: lo demoníaco, la muerte y lo irracional. Schopenhauer, Nietzsche y Kierkegaard ya habían vuelto su mirada a las sombras de la existencia y habían desenmascarado los falsos sistemas, aquellos que se protegen con la coraza de una forma tan ordenada como artificial, con una tradición o una costumbre, del reconocimiento lúcido de una realidad azarosa y amenazante. Ahora de nuevo, el miedo y la angustia, el deseo y los temores, los conflictos y las contradicciones querrán más que ser resueltos, ser explorados. Y esa exploración, a veces exige una decidida voluntad de evitar la mentira y los disfraces, de no ocultar los fracasos. Por ello, la sinceridad se considerará la mayor de las virtudes, como ya Montaigne había resuelto y Nietzsche había recordado. Pues se sabe que construir una narración lineal es menos una confesión que una recreación a partir del olvido y así es preferible ensayar, buscar tentativamente. También Rousseau en sus *Confesiones* buscaba la autenticidad, recorriendo los caminos oscuros de la conciencia, que se redimen al convertirse en palabras, que se transforman cuando se recuerdan, que se reconstruyen sobre las ruinas de los propios olvidos. Reconocía que el sujeto personal era una construcción imaginaria y que: "hay momentos en que soy tan poco parecido a mí mismo que se me tomaría por otro hombre de un carácter enteramente opuesto" (*Confesiones*, libro III). Después, Kafka y Camus hablarán de honradez y lucidez. Sartre de evitar a toda costa la mala fe. En todos ellos, la sinceridad y la autenticidad se convierte en el signo distintivo del hombre libre, leal y valiente

(Nietzsche).

Entre los muchos problemas que son abordados por los pensadores del absurdo, se presentarán aquí las preocupaciones centrales de la noción del absurdo en Camus, recordando la naúsea en Sartre. No se abordará el teatro del absurdo (Ionesco, Beckett, Genet, etc.), dada la amplitud de esta tendencia, que sobrepasa los límites de este libro. Sí parece necesario presentar el universo dislocado de Kafka, uno de los pensadores más emblemáticos del absurdo.

3.1. Kafka: testigo del absurdo y la irracionalidad de la existencia

Antes de adentrarse en los escritores de lo absurdo, conviene recordar el panorama del arte europeo sobre 1920: dadaísmo, futurismo y surrealismo eran estilos emparentados que tenían en común una actitud despectiva hacia todos los valores consagrados por la tradición. Los dadaístas, por ejemplo, destacaban lo absurdo de la existencia, lo contradictorio, lo inconsciente, lo provocativo, y se distinguían del futurismo por su ausencia de fe en el futuro o de militancia moralizante (Schajowicz, 1979: 373).

Si el narrador del siglo XIX consideraba que su función consistía en representar la realidad histórica, social o ideológica y comprender los mecanismos que regían la realidad, el narrador del siglo XX renuncia a las grandes síntesis históricas. Le preocupa la realidad concreta y particular; aun así, compleja, incierta e incluso incomprensible. Además, como en épocas de crisis, el interés por la realidad externa se desplaza hacia la interna. La desconfianza por llegar a conocer la realidad objetiva se expresa, por ejemplo, en el propio modo de relatar: el espacio puede llegar a adquirir connotaciones simbólicas y el tiempo puede ampliarse o reducirse según se perciba interiormente. Según Robert Musil, se busca expresar la derrota del hombre sin atributos, la mediocridad de la vida y la pérdida de ilusiones.

3.1.1. Kafka: la escritura como pasión de existir

> No desesperes ni siquiera por el hecho de que no desesperes. Cuando todo parece haber llegado ya al final […], esto significa que vives (Kafka, 1995).

La obra de Kafka (1883-1924) refleja la profunda crisis del hombre actual, ante la visión de una sociedad inhumana que él mismo ha creado, que convierte la vida en un sueño absurdo. Esta crisis existencial, que se deriva de una insuperable fractura entre el yo y el mundo, se afianzó antes en Kierkegaard y después en el existencialismo de Sartre y Camus, pues Kafka anticipó muchos de los temas de la *littérature noire* del

existencialismo de la segunda posguerra (Prini, 1992: 91). En el caso de Kafka, la crisis se expresa en su escritura mediante un rasgo esencial: el enigma. Llamado "profeta de nuestro siglo", pensador de nuestro tiempo cuyas ideas se despliegan en imágenes y no en forma discursiva, su insistencia en el enigma unido a la complejidad ideológica de sus escritos, hace difícil la clasificación de su obra, donde ficción y realidad diluyen sus límites. Kafka apela a la lucidez de un modo misterioso, pues no quiere persuadirnos con razones, convencido de que la vida es algo más que un rompecabezas. No hay que pedir en él soluciones fáciles a los conflictos planteados, ni moralejas que se deduzcan sin dolor.

Además, como indica Deleuze, la expresión de Kafka quiebra las formas, señala rupturas y ramificaciones nuevas. Aunque se abandonaba a la inspiración como un poseso, sus grandes novelas son de una complejidad extrema, pues mil relaciones y vinculaciones internas las atraviesan. El mismo Kafka advertía que no debía buscarse en sus relatos la construcción de sucesos lógicos y articulados, sino "imágenes, nada más que imágenes" *(El fogonero)*. Sin embargo, a juicio de Schajowicz, las imágenes de Kafka se proyectan en planos significativos cada vez más profundos. Desde el que nos ofrece de primera intención el relato, hasta los innumerables desvelamientos que se suceden a medida que las imágenes contenidas en la narración se desdoblan en otras imágenes y éstas, a su vez, en otras, quedando siempre un detalle inexplicable que sigue inquietando, como indicio de que quizá nunca podamos resolver el enigma planteado. Ante los ojos de Kafka, el mundo se presenta incomprensible e indescifrable. Al carecer de los instrumentos necesarios para resolver el enigma, se afianza lo concreto y absurdo al tiempo, adentrándose en problemas que lindan con lo insoluble.

No obstante, para él: "escribir es lo más importante". Como para Thomas Mann y Kierkegaard, en quienes vea sus hermanos, la actividad literaria es la única vía posible de la salvación. Llega a decir que escribía "como una forma de oración", porque la escritura le permitía expresar su problema interior y convertir su obra en un mensaje que ha llegado desde muy lejos.

> El mundo enorme que tengo en la cabeza. Pero como librarme y liberarlo sin provocar desgarramientos. Es mil veces preferible desgarrar que reternerlo y enterrarlo dentro de mí. Lo veo muy claro, para eso estoy aquí (Kafka, 1995,21-6-1912).

Como atestiguan sus cartas a Milena, sabía que trataba de comunicar algo que era incomunicable, quería explicar lo inexplicable, decir algo que sentía dentro de la médula y que solo por ella podía ser vivido. Al tiempo, en él coexistían la conciencia de la primacía absoluta y obsesiva de la expresión artística –llega a decir que "se necesita más el arte de oficio que el oficio del arte"– y la conciencia de que ese empeño coincidía con la vanidad de las letras. Por ello, la proyección artística de sus escritos no se salva tampoco de su tono interrogante, como se acentúa en sus relatos finales (*Un artista del hambre* o *Investigaciones de un perro)*. Así, Kafka despojaba de todo mérito al hombre diferente,

pues, ciudadano del desierto, su deserción de la sociedad, como en su relato sobre el ayunador de la comida, se debía a que no ha podido encontrar en ella nada que le gustara. Y es que Kafka, testigo acusador de la tragedia que se juega en el gran teatro del mundo, se aceptaba, al tiempo, como acusado y, condenado a escribir, llevaba a término su registro exhaustivo y sin énfasis de múltiples desengaños, como el imperturbable contable de una empresa en bancarrota (L. Izquierdo).

> Yo no he aportado –que yo sepa– nada de las cualidades exigidas por la vida, no he aportado más que la general y humana debilidad, merced a la cual he absorbido vigorosamente –a este respecto es una fuerza inmensa– el elemento negativo de mi tiempo, un tiempo que está muy cerca de mí, que no tengo derecho a combatir, pero que puedo, hasta cierto punto, representar. De sus escasos elementos positivos –como en lo extremo negativo que zozobra y toca lo positivo– no he tenido parte de herencia, no he sido como Kierkegaard guiado por la vida de la mano, ya sin duda muy debilitada, del cristianismo, ni como los sionistas me he asido a los últimos flecos del chal de oración judío que se vuela. Yo soy un fin y un comienzo (Kafka, *Preparativos de boda en el campo)*.

Como Kierkegaard, a quien leyó, Kafka reconocía que no era posible atenerse a un plan de pura ética. El paso decisivo, la comunicación con lo sagrado, exigía la renuncia al mundo y la anulación de sí mismo. Como Kierkegaard, se arriesgó a una vida solitaria, para poder penetrar así en los secretos últimos y más profundos.

3.1.2. La dislocación de la existencia. La inadapatación y la cosificación

De todos es conocido que Kafka había exigido que se quemaran todos sus manuscritos, que se salvaron gracias a la admiración de su amigo Max Brod, después su biógrafo. Max Brod pensaba que Kafka había sabido ver lo confuso y malignamente cómico del mundo y que no se puede dar un paso firme sin enredarse y tropezar. El complejo, turbio y equívoco universo de Kafka, testigo inquietante y atento al corazón de los hombres, se formula a través de diversos símbolos y temas recurrentes.

A) El desraizamiento social, familiar, cultural y religioso

Kafka se siente extranjero en su propia familia y en su propio tiempo, por más que se esfuerza en vivir con los suyos (reflejo de su ascendencia judía, según muchos intérpretes). En *La metamorfosis*, narra la transformación del hijo de familia, Gregorio

Samsa, nombre que recuerda al de Kafka por su combinación de vocales y consonantes. Un buen día, al despertar, Samsa, un viajante de comercio, se encuentra convertido en un insecto despreciable y sigue su destino enigmático. En un principio, evita vivir trágicamente la absurda transformación y trata de ordenar lo sucedido con una patética buena voluntad, confía en que lo terrible se vuelva normal. También al comienzo, su hermana le ayuda, venciendo su natural repugnancia y recordando que a pesar de todo es su hermano. Progresivamente, el miedo y el asco conforman una nueva rutina y olvidará la antigua condición de su hermano, convertido en un extraño y amenazante ser. Samsa se tendrá que contentar con observar, oculto y de lejos, la vida de su propia familia, a aquellos que han roto sus vínculos con él, y él mismo asistirá a cómo la bestia en la que se ha convertido, poco a poco devora lo humano que había en él. Se alimenta como una bestia, se mueve como una bestia y llegará a sentir como una bestia. Finalmente, Gregorio paga voluntariamente el precio por diferenciarse de los demás: se inmola por los suyos. Su familia no sentirá el menor asomo de afecto, ni siquiera de piedad, ante la muerte dolorosa de ese hijo anormal. Al contrario, ven en su muerte el inicio de nuevos proyectos. Así, se invierte la fábula de la bella y la bestia. Si en el cuento, el amor es capaz de devolver a la bestia su figura humana, aquí la indiferencia y el odio macerado de la familia transforma en una bestia a un pobre hombre (J. Chaix-Ruy, 1969: 122).

La responsabilidad de la familia es también una de las claves de las novelas *El Proceso* y *El fogonero*. Una muestra más es la dedicatoria del *El médico rural* a su padre, Hermann Kafka, quien lo recibió con indiferencia. En la *Carta al padre* (1919) responsabiliza a su padre de todos sus males, aunque al final le deja la palabra y trata de equilibrar el balance, pero el antagonismo y la tensión se mantienen insolubles.

B) La inadaptación a la vida: la culpa, el castigo, el exilio

Kafka hace sentir la experiencia de un proceso, del que no se conoce la acusación. Considera que no se puede conocer el poder que en cualquier momento puede condenar, pues la estructuración de la sociedad es tan compleja que solo se puede acceder a algunos engranajes puntuales *(El Proceso)*. El protagonista de *El Proceso*, Joseph K… es detenido en su propia habitación, una mañana cualquiera, en el momento en el que se disponía tranquilamente a tomar el desayuno. K… es acusado, pero no sabe de qué, quiere defenderse, pero desconoce de qué. Mientras tanto, tiene que seguir viviendo, alimentándose o leyendo el periódico. Cuando le juzgan, la sala está oscura y no comprende lo que sucede allí. Pasará tiempo, hasta que dos personas vayan a buscarle, le lleven a un arrabal y lo degüellen. Poco antes de morir, el condenado sólo dice: "como un perro, y así era como si la vergüenza hubiera de sobrevivirle".

La ley, aparentemente una ciencia exacta que no conoce arrepentimientos ni lamentos, se convierte en la más inexacta de las morales en ausencia de la buena voluntad. Entonces, sólo se vive en espera de la condena y la culpa parece estar siempre

"fuera de discusión". Esta es la descripción que se sigue también en uno de sus relatos más inquietantes: *En la colonia penitenciaria*, que como *El Proceso* termina con una ejecución. En el primer escrito, la justicia se representa bajo la forma de una máquina inhumana, casi diabólica, inventada con una refinada crueldad. El tiempo de la ejecución está perfectamente calculado. Dura doce horas y sólo durante las seis últimas, el reo conoce lo que hasta entonces no se le había comunicado: la razón de su condena. Pues entonces, la víctima es capaz de descifrar el mensaje que esa máquina perfecta imprime con finas agujas en su propia carne: el crimen que ha cometido, la máxima que este violó. Como afirma el verdugo que a la vez es juez: *la culpa es siempre indudable y* la falta siempre conlleva sanción. Y es que para Kafka la existencia no es más que un proceso y una instrucción, una sucesión de condenas postergadas, una culpa eterna.

C) La pérdida de individualidad, la cosificación del hombre ante una sociedad burocratizada, basada en el principio de la productividad

La creciente mecanización de la vida humana hace desaparecer al hombre singular, que se sustituye por autómatas. En *El Castillo*, nombran agrimensor del Castillo a K… que llega a la aldea. Pero no es posible comunicarse con el Castillo desde la aldea. Con extrema perseverancia, K… emplea los más diversos recursos para encontrar el camino y ejercer la función que se le ha confiado. Fracaso tras fracaso, ensayando trayectos inútiles, perdiendo el tiempo día tras día, desperdiciando esperanzas probablemente vanas, un hombre solo: K…, se enfrenta contra una laberíntica construcción y con una burocracia que, como una inmensa máquina, actúa por sí sola. Sin la ayuda de funcionarios, se cumplen reglas que nadie parece haber dictado. Así K…, un hombre de buena voluntad que no desea la soledad, se ve abocado a deambular solitario. Es un extraño en un lugar donde se mira con desconfianza a los extraños. Su presencia rápidamente se castiga con ausencias. Para Kafka la ley vicia el aire de la vida, destruye la libertad y convierte la atmósfera en irrespirable, pues no hay mundo más abyecto que el que habita en los últimos escalones de la ley. En su novela *El desaparecido (América)*, describirá el automatismo de la vida americana, capaz de matar cualquier sueño, pues la lógica de la burocracia lleva al absurdo.

D) La conciencia de que lo insólito se destruye por el hábito

Como para los mejores escépticos, para Kafka es la costumbre lo que hace parecer natural lo que en realidad es extraño y ridículo. A juicio de J. Chaix-Ruy, Kafka, antes que Sartre, pensó en el significado del término *facticidad*:

> ¿Qué pretendéis al comportaros como si fuerais reales? ¿Queréis hacerme

> creer que soy irreal cómicamente plantado sobre el suelo verde? Sin embargo, hace ya mucho tiempo que dejaste de ser real, ¡oh cielo, y tú, plaza, no lo fuiste nunca! *(Descripción de una lucha)*.

En *La metamorfosis* la irrupción de lo insólito y de lo inesperado quiebra violentamente una vida petrificada por la costumbre, pero aún la aventura más extraña puede convertirse a su vez en una ciega rutina. Todo cuanto existe está sellado con el signo de la relatividad y sólo la costumbre hace que parezca natural lo que es insólito y ridículo.

E) De la subjetividad a los sueños colectivos

Lo característico de Kafka es su capacidad para sintonizar con procesos colectivos, mediante una subjetividad extrema (L. Izquierdo). Ciudadano del desierto, su individualismo exacerbado expresa la frustración de los sueños colectivos, la sensación de estar perdidos en una inútil inmensidad. En uno de sus relatos nos confiesa:

> Era verdaderamente amable la luna al brillar así por encima de mí. Estuve a punto, por modestia, de meterme debajo del arco de la torre del puente. Pero me di cuenta de que, naturalmente, la luna brillada sobre todo y sobre todos…

Para Kafka, como para el incrédulo descrito por Pascal, estamos perdidos en una inmensidad como átomos infinitos, aunque algunos instantes creamos ser el centro del mundo y nos felicitemos por la gravitación de todas las cosas en torno nuestro. Kafka no vacila en exagerar los laberintos que procuramos evitar y olvidar, registrando y expresando lo que Gabriel Marcel titulaba *un mundo roto y* W. Benjamin llamaba la *dislocación de la existencia* o la tragicomedia del mundo contemporáneo. Tragicomedia porque los conflictos registrados no se refieren a grandes cuestiones o a batallas decisivas. En ocasiones, son las pequeñas complicaciones de la vida cotidiana, sus contratiempos tan irrelevantes como irritantes y que aun así pueden llegar a convertirse en intemporales.

3.1.3. La falta de sentido de la llamada normalidad

Las descripciones de Kafka, aparentemente neutras, retratan la falta de sentido de la supuesta normalidad. Buscando el fondo de lo particular, saca a relucir cosas insospechadas. En ello consiste su lucidez, en presentar la realidad de lo monstruoso e inaceptable, los círculos del infierno; en palabras de Camus *(El mito de Sísifo)*: "las

oscilaciones perpetuas entre lo natural y lo extraordinario, el individuo y lo universal, lo trágico y lo cotidiano, lo absurdo y lo lógico".

> No es preciso que salgas de tu casa. Sigue sentado a tu mesa y escucha. No escuches siquiera, sólo espera. Ni siquiera esperes, quédate absolutamente silencioso y solo, el mundo vendrá a ofrecerse a ti para que le desenmascares, no puede ser de otro modo: extasiado ante ti se retorcerá (Kafka: *Preparativos de boda en el campo)*.

Los protagonistas de los relatos de Kafka, con frecuencia tienen una actitud inmóvil, como la que mantiene ante la niebla Josef K… de *El proceso*, personajes que se detienen en algún umbral y observan desde alguna esquina a los burócratas caprichosos y litigantes que exigen una obediencia ciega. Max Brod, destacaba la veracidad y exactitud como unos de los rasgos fundamentales del carácter de Kafka. Y es que, quizá, la mirada de Kafka, como la mirada infantil, es la que descubre que el rey de la leyenda va desnudo, pues sabe que las pulsiones afectivas arrastran los prolijos cálculos de la razón. Precisamente, esa razón, de la que tanto nos enorgullecemos, justifica a posteriori las acciones inspiradas por los instintos más perfeccionados.

Como indica Schajowicz, para Kafka existían dos mundos entre los cuales no había comunicación: el mítico u onírico (la vida verdadera) y el de los cálculos, que gobierna nuestra vida de trabajo y de deberes, nuestra vida racional y consciente. Como en el Nietzsche de *El nacimiento de la Tragedia*, "el mundo de la realidad cotidiana" está separado "del mundo de la realidad dionisíaca". La percepción de la incompatibilidad entre ambas esferas hace buscar una salida, aunque se sepa que no hay salida ni fin real posible más que en la muerte y que, en definitiva, llamamos vida al aprendizaje de un final.

3.1.4. La insignificancia de todo acontecer humano

La amarga sobriedad del estilo de Kafka, es tanto más despiadada cuanto más se despoja de todo énfasis. La descripción de la insignificancia última de todo acontecer humano es uno de sus temas recurrentes (Prini, 1992: 92). En una de las páginas de sus *Diarios* anota:

> 16 de octubre. Domingo. La infelicidad de un perpetuo comienzo, la falta de ilusión sobre el hecho de que todo es sólo un comenzar y ni siquiera un comenzar, la locura de los otros que no lo saben y que, por ejemplo, juegan al balón "para ir tirando", la propia locura oculta dentro de sí, como en un féretro, la locura de los demás que se creen que es un féretro de verdad, es decir, un féretro que puede ser transportado, abierto, destruido, intercambiado.

El mito del eterno retorno ya no tiene una lectura optimista, sino que es la constatación pesimista de la inutilidad e insignificancia de todo esfuerzo. En sus narraciones, su meticulosidad objetiva le lleva a situar en el mismo plano de importancia descriptiva, los grandes sucesos y los detalles aparentemente más insignificantes. Así expresa que todo ello es igualmente insignificante:

> Todo es imaginación: la familia, la oficina, los amigos, la calle, todo fantasía más o menos lejana, la mujer; pero la verdad más inmediata es que te das con la cabeza contra el muro de una celda sin puertas ni ventanas (Kafka: *Confesiones y Diarios)*.

Y efectivamente, todo lo que transcurre, un instante suspendido, no tiene más desenlace que la losa donde va a ser esculpida la última letra del nombre:

> Por fin K. comprendió (lo que hacía el obrero). Era muy tarde para pedir disculpas. Con sus diez dedos escarbó en la tierra, que no le ofrecía casi ninguna resistencia. Todo parecía preparado de antemano. Solo para disimular habían colocado esa fina costra de tierra. Inmediatamente se abrió debajo de él un gran hoyo de empinadas paredes, y K. se hundió en él, volcado de espaldas por una ligera corriente. Y, mientras él se sumergía en ese abismo impenetrable, esforzándose todavía por erguir la cabeza, pudo ver su nombre que atravesaba rápidamente la lápida, con espléndidos adornos. Encantado por esta visión, se despertó (Kafka: *Un sueño)*.

Para Pascal la vida era un sueño un poco menos inconstante, pero era posible una apuesta, un salto según la terminología de Kierkegaard que conduzca del plano ético al religioso. Para un gran número de intérpretes, Kafka, lector de Pascal, Kierkeggard y Dostoievski (Brod, 1951: 191), no hay apuesta ni salto alguno. En él se hace realidad el fragmento de Pascal: que la vida acaba "con una paletada de tierra sobre la cabeza, y con ello se acaba la función". Pues la existencia, a su juicio, es un tiempo hecho de instantes discontinuos, un sueño donde surgen los fantasmas que instantáneamente se desvanecen en la noche, un viaje en un tren que no lleva a ninguna parte, un aparecer y desaparecer en un universo vacío y sin alma. Lector de Marco Aurelio y de Pascal, Kafka aprendió que toda existencia oscila entre el nacimiento y la muerte, durante un tiempo en el que, la mayor parte de las veces, se interpreta un papel no elegido. Lo que hacemos es como una danza de cosaco, durante la cual el hombre araña y cava su tumba todo el tiempo necesario para que el hoyo se abra a sus pies *(Cuadernos diversos)*. Kafka sentencia: "Lo que llamamos camino es vacilación".

3.1.5. La ausencia de soluciones

Los instrumentos narrativos de Kafka se basan en unos pocos principios. Entre ellos destaca por emblemática la muerte casi completa de la figura del narrador. El personaje que hace las veces de narrador en los relatos de Kafka nunca orienta, pues tampoco él comprende. Sus novelas están escritas en tercera persona y el "yo "sólo aparece en dos relatos de los últimos años: *La construcción* e *Investigaciones de un perro*. Kafka acumula las escenas directas y la utilización del presente. Cuanto más trágicos son los acontecimientos, tanto más fuerte es la omisión de explicación, el vacío (Citati, 1993: 104). Basta con pensar en el inquietante comienzo de *El Proceso* o de *La Metamorfosis*: "al despertar una mañana Gregorio Samsa, tras un sueño intranquilo, se encontró convertido en un espantoso insecto." Ninguna historia precedente, ningún fenómeno extraordinario explica la monstruosa transformación.

Pero los animales kafkianos son capaces de encontrar en sus propias tinieblas aquellas verdades que el hombre ignora. Los males descritos por Kafka: la incomunicación, la soledad, el sentimiento de culpa, etc., son narrados como cosas que están en nuestra vida, conviviendo en ocasiones con su contrario. Kafka narra con palabras claras, sencillas y bien delimitadas, con afán de exactitud, lo que en el fondo es insoluble, secreto y extremadamente oscuro (Brod, 1951: 51). Del mismo modo que sabemos que somos libres y al tiempo que no lo somos, que buscamos la verdad y aceptamos la mentira, que vivimos sabiendo con certeza que un día cualquiera vamos a morir (Schajowicz, 1979: 336). De ahí que la imposibilidad de huir, de escapar a un destino, de un extraño tono trágico sea el común denominador de algunas figuras kafkianas.

En el cuento llamado "La construcción" (1923), incluido en *La muralla China*, y escrito unos meses antes de morir, un animal razona permanentemente sobre las ventajas y desventajas del refugio que ha construido para protegerse de sus posibles enemigos. El laberinto es casi perfecto y el animal revisa continuamente su obra, buscando un punto vulnerable, preocupado por subsanar los defectos que descubre. Aparentemente todo está en orden y nadie ha penetrado aún en su guarida. Cuando duerme sueña con la construcción, con su seguridad y en el modo de reforzar su vigilancia. Tan pronto elogia como critica su propia obra. Raramente se atreve a salir de su refugio, atemorizado por que el enemigo descubra su entrada. Así el animal no puede gozar de libertad fuera de su casa, porque su vida, fundada en la seguridad, no puede desprenderse de su temor por ella.

De pronto, escucha un pequeño ruido, un silbido, quizá un siseo. En ese momento, la desesperación de adueña de él y piensa en reconstruir por completo el refugio que ha resultado ineficaz. Mientras tanto persiste el siseo y ese siseo es más intranquilizador y amenazante que todos los peligros concretos. Con este cuento, grandiosa tentativa de enclaustramiento, Kafka quiere hacernos entender nuestra propia historia, en la que estamos inmersos sin que aparentemente hayamos podido entenderla. Si la desconfianza es propia del animal, la seguridad es la perspectiva buscada por el hombre postcartesiano, ese hombre que especula y calcula permanentemente y no es capaz de establecer una verdadera relación humana, obsesionado por un control riguroso, metódico e

instrumental, de todo aquello que le rodea.

Así, la condición cartesiano-kantiana se ha convertido en realidad en un estado de absurdo existencial e incomunicación. Biemel advierte que el animal no puede encontrar la razón para el ruido amenazador, porque de antemano atribuye el ruido a un ser extraño, mientras que el siseo no es más que el ruido de su propia respiración. Es decir, el animal perece por su propia angustia ante la nada, pues la aspiración obsesiva por la seguridad desemboca irremisiblemente en la agonía. De un modo similar, la "ideología" del progreso termina en los callejones sin salida del mundo moderno.

Por todo ello, se comprueba que el mensaje de Kafka no es ciertamente de esperanza, pues para él volar es cavar cada vez más hondo. "Mi naturaleza es la angustia", confiesa en una carta a Milena. En él no hay atisbos de confianza en el progreso humano y por ello, como nos cuenta su biógrafo y amigo Max Brod nunca pretendió decir: "este es el camino", pues no encontraba explicación alguna por mucho que "apretara la espalda contra los barrotes de la jaula" (Kafka: *Informe para la Academia)*. El sentimiento de desesperación y abandono de Kafka fue más intenso que el de Kierkegaard. No es de extrañar que temiera revelar la verdad, como atestiguan unas palabras que Janouch (1969) recoge de Kafka:

> Uno debe callar cuando no puede ayudar. Nadie debe agravar el estado del paciente con su propia falta de esperanza. Por eso, todos mis garabatos deberían ser destruidos. No soy una luz. Sólo me he enredado en mis propias espinas. Soy un callejón sin salida.

3.1.6. Un mundo de sombras

El mal es el cielo estrellado del bien.

En Kafka todo aparenta ser simple como en un cuento de niños. No hay en él alarde alguno de erudición. Y sin embargo, como indica Schajowicz, al leerlo sentimos que nos adentramos en un mundo de sombras, tan enigmático como atrayente, lleno de "sendas perdidas" donde se encuentran muchas cosas tras la espesa cortina de niebla que las rodea, como cuando nos dice que "el mal es el cielo estrellado del bien"… Los relatos de Kafka nos llevan al corazón del bosque y nos dejan allí, para que solos encontremos la salida después de perdernos en mil vericuetos. Ciertamente hay caminos que no llevan a ninguna parte; pero la experiencia misma de andar por ellos puede merecer la pena. Kafka *(Informe para una Academia) sabía* que "se aprende cuando se trata de encontrar una salida, ¡se aprende sin piedad!". Efectivamente, pocos escritores supieron retratar como él la irracionalidad del mundo y de la condición humana. Supo encontrar nuevos modos de expresar los sufrimientos y perplejidades del hombre contemporáneo enfrentado a un mundo hostil, en el que se siente un extraño, un ser abandonado en

manos de un destino que se le impone inexplicablemente *(La Metamorfosis)*, un ser atrapado en una burocracia que le ahoga *(El Proceso)*, o un individuo marcado por la diferencia *(Informe para la Academia)*. En sus *Cuadernos* anotó:

> Todo ser humano es singular y está llamado a actuar según su singularidad […] por lo que a mi propia experiencia respecta […] todos se empeñaron en borrar mi singularidad […] (Kafka: *Preparativos de boda en el campo)*.

La obra de Kafka sigue siendo un referente en nuestros días para expresar esa presencia del absurdo, de ese sometimiento humano a una realidad y unas reglas incomprensibles, que atrapan cada vez que se piensa que se es dueño del propio destino. Ello otorga una cierta clave trágica a su obra, pues sus protagonistas, que sospechan su escaso margen de libertad, a pesar de todo, se esfuerzan por comprender y tratan de luchar contra un destino. Para ellos, existir es estar siempre acusado y terminar siendo condenado; en definitiva, sufrir sin razón. Cuando lo aceptan, nace el sentimiento de lo inevitable y entonces se identifican con el propio destino, como los héroes de las tragedias. ¿No es lo que Nietzsche llamaba *amor fati?*

Mal acostumbrados a buscar un sentido a todas las cosas, olvidamos que la preocupación máxima del ser humano, a saber, la preocupación por el "sentido de la vida" es un problema insoluble, mejor dicho, *no es un verdadero problema* si se llama problema a lo que puede ser lógicamente resuelto (Schajowicz, 1979: 335). Consciente de la distancia de Dios, sin buscar demostraciones pero sin eludir descifrar lo indescifrable, Kafka nunca olvidó que somos dobles, tejidos de cielo y tierra. Hijo de la noche, buscó cada vez más hondo en la madriguera del mal, luchando al tiempo por la luz, por lo indestructible que habita en cada uno y une a todos los hombres entre sí, quizá la inescindible unión del género humano (Max Brod). Por este motivo, no es de extrañar el peso que tuvo en autores como Thomas Mann, André Guide, Hermann Hesse y especialmente Camus, que calificó su obra de universal y que comprobaba en ella incluso una dimensión religiosa, al desembocar en un grito de esperanza *(ElMito de Sísifo)*. Pensador también del absurdo, Camus insistió más que Kafka en la necesidad de rebelarse ante el absurdo y en los medios para asegurar, por medio de la solidaridad, aquello indestructible que habita en cada ser humano. Y es que como Camus decía de Kafka: "siempre dice lo mismo, pero la verdad es siempre monótona".

> […] siento que la relación de lo religioso quiere manifestarse, pero también que no puede hacerlo en este momento. Entonces, el hombre que en ello se empeña debe erigirse contra el mundo para salvar lo divino que lleva en sí mismo, o lo divino se alza contra el mundo para salvarse a sí mismo. Siento que ese conocimiento de las cosas postreras, es algo que debo hacer solo (carta de Kafka a Max Brod, marzo de 1918).

3.2. Camus: del absurdo como punto de partida a la rebelión como respuesta

Es frecuente asociar el nombre de Camus (1913-1960) con el de Sartre (1905-1980) e incluir a los dos escritores en el marco del existencialismo francés. Pero el existencialismo es un marco muy amplio en el que caben retratos de hombres diversos como el de Kierkegaard, Heidegger, Gabriel Marcel, Scheler o Jaspers. Definido por algunos como una reacción a las filosofías abstractas o filosofías de las ideas y de las cosas (Mounier: *Introducción a los Existencialismos)*, los existencialistas se preocuparon por la vida en acto y lejos de los grandes sistemas totalizadores dejaron un espacio a las experiencias puntuales de miedo, de angustia o de vacío. Profundizaron en la categoría de libertad y ante la aparente falta de sentido de la realidad, buscaron crear un sentido nuevo a través de la acción y el compromiso.

3.2.1. La preocupación por lo absurdo en Sartre y Camus

Hay muchos temas que fueron comunes a Sartre y Camus. Por ejemplo, los dos alimentaron la idea de absurdo con toda su generación. Los dos recurrieron a la literatura para expresar sus más hondas preocupaciones y hacerlas llegar a un público amplio. Los dos se sintieron fascinados por la creación de obras teatrales. Pero, sobre todo, los dos buscaron los caminos para construir un orden social más justo, denunciando aquellas situaciones que coartaban la libertad y propiciaban la desigualdad. Sin embargo, entraron en polémica y discutieron sobre los medios para alcanzar unos mismos fines. Quizá esta fue una razón más para que Camus insistiera en repetidas ocasiones que no quería ser incluido en el círculo de los existencialistas, a pesar de la opinión generalizada. A su juicio, el hecho de coincidir en la muerte de Dios anunciada por Nietzsche, no bastaba para borrar algo más que matices. Camus no compartía el principio de Sartre: la existencia precede a la esencia. Se preguntaba: ¿dónde captar la esencia sino en la existencia? Además, había razones de fundamentación política que hacían que las posturas de Sartre y Camus no pudieran convivir, a pesar de la amistad que un día los unió.

A) La náusea de Sartre

En 1939, Sartre publicó *La náusea*, texto en el que había estado ocupado desde 1932 y donde se incluye el famoso texto que describe el descenso a los infiernos, el sin sentido y la miseria originaria del ser. Roquentin, el protagonista de la novela, escribe en su diario un texto que se convertirá en clave de la experiencia del absurdo, del

sentimiento de la contingencia y la finitud y de la contraposición a los valores positivos de la filosofía clásica. Su importancia excusa su extensión:

> Bueno, hace un rato estaba yo en el jardín público. La raíz del castaño se hundía en la tierra exactamente debajo de mi banco. Yo ya no recordaba qué era una raíz. Las palabras se habían desvanecido y con ellas la significación de las cosas, sus modos de empleo, las débiles marcas que los hombres han trazado en la superficie. Estaba sentado, un poco encorvado, bajo la cabeza, solo frente a aquellas masa negra y nudosa, enteramente bruta y que me daba miedo. Y entonces tuve esta iluminación.
>
> Me cortó el aliento. Jamás había presentido, antes de estos últimos días, lo que quería decir "existir". Yo era como los demás, como los que se pasean a la orilla del mar con sus trajes de primavera. Decía como ellos: "el mar es verde", "aquel punto blanco más arriba *es*una gaviota", pero no sentía que aquello existía, que la gaviota era una "gaviota-existente". De ordinario la existencia se nos oculta. Está ahí, alrededor de nosotros, en nosotros, ella es *nosotros*, no es posible decir dos palabras sin hablar de ella y, finalmente, queda intacta […].
>
> […] Si me hubieran preguntado qué era la existencia, habría respondido de buena fe que no era nada, exactamente una forma vacía que se agrega a las cosas desde fuera, sin modificar su naturaleza. Y de golpe estaba allí, clara como el día: la existencia se había desvelado de improviso. Había perdido su apariencia inofensiva de categoría abstracta: era la pasta misma de las cosas, aquella raíz estaba amasada en la existencia […].
>
> […] Éramos un montón de existentes incómodos, embarazados por nosotros mismos, no teníamos la menor razón de estar allí, ni unos ni otros; cada uno de los existentes, confuso, vagamente inquieto, se sentía estar de más con respecto a los otros […].
>
> […] No había nada con respecto a lo cual aquella raíz no fuera absurda […]. Absurdo, irreductible, nada –ni siquiera un delirio profundo y secreto de la naturaleza– podía explicarlo […].
>
> […] Aquel momento fue extraordinario. Yo estaba allí, inmóvil y helado, sumido en un éxtasis horrible. Pero en el seno mismo de ese éxtasis, acababa de aparecer algo nuevo: yo comprendía la Náusea, la poseía […]. Lo esencial es la contingencia […]. Todo es gratuito: ese jardín, esta ciudad, yo mismo. Cuando uno llega a comprenderlo, se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar […], eso es la Náusea (Sartre, 1990: 163-169).

En otro conocido pasaje, Roquentin ve aparecer en el espejo "la cosa gris de su rostro" y describe esa experiencia de sentir el propio rostro como algo ajeno y extraño, con todo lujo de detalles. En definitiva, Roquentin al reflexionar sobre las razones de su propia existencia y de la existencia del mundo que le rodea, llega a una experiencia reveladora: la náusea, sentimiento que nos invade cuando se descubre la esencial

contingencia y lo absurdo de lo real, límite de degradación pasiva y de alienación de la conciencia con la cosa, descubrimiento de que, al igual que el mundo que le rodea, uno "está de más". *La náusea recoge lo trágico de una época*, la convicción de que todo lo que existe carece de razón, se prolonga por debilidad y muere por azar. La existencia es, por tanto, absoluta, contingente y absurda, tres apalabras sinónimas que descorazonan cuando se manifiestan como son: carentes de sentido alguno. Pero, como dice R. Jolivet, esta experiencia es una especie de "limpieza por el vacío", un paso obligado para que la conciencia se despierte como libertad. La náusea de Sartre no está muy lejos de la angustia de Heidegger. Sartre escribirá *El Ser y la Nada*, después de la derrota de Francia. Esta obra es una gran sistematización, una arquitectura de la construcción que ofrece a lo absurdo el apoyo de una dialéctica. Para Sartre, lo absurdo es "una estructura permanente de mi ser y la condición permanente de posibilidad de mi conciencia como conciencia del mundo y como proyecto trascendente hacia el futuro" *(El ser y la nada)*. Este carácter trascendental del absurdo en Sartre es lo que le conducirá a su concepción del hombre como una *pasión inútil, clave existencialista*, que se encontrará en otros personajes de Th. Mann, Faulkner y Kafka. En *Las Moscas*, Sartre presentará a Orestes como ejemplo de auténtica grandeza, al descubrir que no hay Dios y que el ser humano está condenado a la libertad de la desesperación y la angustia.

Camus se distanciará de Sartre, pues a su juicio se mantuvo en lo absurdo, sin tener en cuenta su verdadero carácter, que es "ser un paso vivido, un punto de partida, el equivalente en la existencia, de la duda metódica de Descartes".

B) La preocupación por lo absurdo en Camus

Camus fue un hombre apasionado que vivió el drama y las luchas de muchos. Proclamó su parentesco espiritual con André Gide, los novelistas rusos (Tolstoi y Dostoievsky), con el maestro del absurdo: Melville *(Moby Dick)* y con Kafka. Su obra expresó el malestar ante la falta de sentido de la condición humana y como los protagonistas de las tragedias se esforzó por buscar los medios para elevarse por encima de la suerte que le había sido impuesta. Cuando se le preguntó por las diez palabras que prefería, contestó: "Mundo, dolor, tierra, madre, hombres, desierto, honor, miseria, verano, mar" (Camus, 1996, VII: 200). Consideraba el universo como un teatro y la vida como una tragedia. Pensaba que él había deseado más que nadie la armonía y el equilibrio definitivo, pero que siempre los había buscado a través de los más áridos caminos: la lucha y el desorden. Por tanto, lo absurdo es uno de esos caminos recorridos por Camus, no su solución definitiva.

Además, Camus, a diferencia de Sartre, no se esforzó por avanzar en la fundamentación del ser. En repetidas ocasiones afirmó que no era un filósofo y que no pretendía serlo *(Actuales)*, afirmación que recuerda a posturas similares mantenidas, entre otros, por Montaigne, Pascal, Rousseau y Unamuno, autores inclasificables, cuya

obra forma un todo y que quieren otorgar un sentido a la vida. En el caso de Camus la respuesta a la búsqueda de sentido es la rebeldía. Por este motivo, al autor de *La Peste* le irritaba que habitualmente se identificara su pensamiento con la noción de lo absurdo, e insistió en que encontró esta idea en las calles de su tiempo, esforzándose por analizar lo que calificó como un mal espiritual. Para Camus, lo absurdo es más un punto de partida que un punto de llegada, como se comprobará más adelante. Su atención a lo absurdo corresponde a una determinada fase de su pensamiento que se traduce en un ensayo: *El mito de Sísifo* (1943), una novela: *El Extranjero* y una obra de teatro: *El malentendido*. Es lo que se ha llamado *el "tríptico absurdo" (Lottman*, 1978: 261). A este tríptico habría que añadir *Calígula*, escrita en 1938 y representada en 1945, donde extrema la lógica del absurdo. En todas estas obras se ocupa de un modo u otro del problema de la muerte. En *El mito de Sísifo* del suicidio, en *El extranjero, El malentendido* y *Calígula* del asesinato.

Desde las primeras páginas de *El mito de Sísifo*, Camus advierte que le interesan las evidencias perceptibles para el corazón, aquellas que deben ser profundizadas con el fin de hacerlas claras para el espíritu. Cuando Camus envía a Gaston Gallimard un primer proyecto de texto publicitario del libro para los periódicos, escribe:

> Este ensayo […] propone al espíritu vivir con sus negaciones y hacer de ellas el principio de un progreso. Frente a la inteligencia moderna, da pruebas de felicidad y de confianza. En este sentido, sólo puede considerarse como una puesta a punto, la definición previa de un "buen nihilismo" y, para decirlo todo, un prólogo (Todd, 1997: 308).

3.2.2. La lógica del absurdo: el suicidio

El objetivo del libro *El mito de Sísifo* es presentar la sensibilidad absurda dispersa en el siglo. Pero ya la lectura de la cita que encabeza la obra nos advierte del valor de la vida para ese griego de corazón, como se definió a sí mismo Camus.

> Oh, alma mía, no aspires a la vida inmortal, pero agota el campo de lo posible (Píndaro, III, *Pítica)*.

Ciertamente, para Camus reivindicar el valor de la vida supone antes mirar a la cara la posibilidad de morir, o mejor, la posibilidad de anticipar la propia muerte: el suicidio. De ahí la afirmación rotunda con la que comienza *El mito de Sísifo*: "No hay más que un problema filosóficamente serio: el suicidio". Aparentemente, los hombres y las mujeres que se suicidan parecen seguir hasta el final la lógica consecuencia de confesar que no se comprende el sentido de la vida. Suicidarse, en cierto sentido, sería equivalente a confesar que "la vida no merece la pena", a reconocer la ausencia de toda profunda

razón para vivir o bien que el sufrimiento se ha convertido en insuperable.

Pero Camus advierte que es más fácil deducir las conclusiones que ser lógico hasta el final. De hecho, las personas rara vez se suicidan por reflexión. La mayoría de las veces hay algo incontrolable que los lleva precisamente a suicidarse, pues en el apego que los seres humanos tienen a la vida hay algo más fuerte que todas las miserias del mundo. Se adquiere la costumbre de vivir antes que la de pensar y se elude imaginar la propia muerte. Se prefiere hablar de la muerte ajena y se despliegan poderosos recursos y sorprendentes mecanismos de evasión. Desde la diversión en el sentido pascaliano, a la creencia en el más allá, no se ahorran esfuerzos ni recursos para evitar pensar que, en palabras de Pascal, "por muy bella que haya sido la comedia, al final, se arroja una paletada de tierra sobre la cabeza y con ello se acaba la función".

Como luego se mostrará, Camus rechazará el suicidio en cualquiera de sus formas, tanto el espiritual como el corporal. Pero antes, Camus analiza en esa costumbre adquirida: la mecánica de vivir.

3.2.3. La vida mecánica y el despertar

Descubrir lo absurdo requiere antes despertar. Advertir, quizá con ocasión de algún suceso extraordinario, el estado de permanente ensoñación en el que vivimos gracias a la mecánica de las costumbres cotidianas. La vida anestesiada por la rutina es descrita por Camus en muchos de sus escritos. En uno de los primeros: *El derecho y el revés*, había descrito ya este tema:

> De pronto, (el hombre) descubre que mañana es parecido a hoy y, después de mañana, todos los restantes días. Tal descubrimiento irremediable le abruma. Ideas semejantes a ésta son las que causan la muerte. Por no poder soportarlas, o se mata uno o, si se es joven, se hacen grandes frases.

También en *El Extranjero*, que Sartre interpretaba como una versión del cuento volteriano, se describe la monotonía de la vida del protagonista: Mersault. Un pitillo, una taza de café con leche, una sesión de cine, una noche con María. La vida de Mersault parece no tener sentido. Antihéroe indolente, no camina hacia una meta, sólo vive ciega y automáticamente, repitiendo los gestos, los pensamientos, las sensaciones. La conciencia de Mersault es pasiva, tediosa, cansada. Repite con frecuencia: "me da igual". Mersault rechaza las conveniencias y las convenciones, la moral que las impone y la hipocresía que las adorna (Majault, 1969: 27). En este caso, la existencia más que identificarse con la angustia es equivalente a la indiferencia. En palabras de Nietzsche, se restaura la inocencia a los acontecimientos puramente fortuitos *(Aurora)*. Camus, para describir esa rutina del vivir de Mersault, un oficinista, un burócrata aburrido, utilizará diversos recursos lingüísticos y literarios. Sus actos son descritos y no explicados. Sus palabras

son pocas y con frecuencia responde con monosílabos. Las frases son cortas y abundan los artículos indeterminados. Son frecuentes las conjunciones, aunque no hay nexos causales, y las repeticiones. La descripción de sucesos desligados, las frases yuxtapuestas, reflejan la falta de unidad de la vida, la fragmentación de la existencia. No es de extrañar que la novela comience con una muerte anunciada por un telegrama, el fallecimiento de la madre del protagonista y termine también con una muerte: el protagonista espera la ejecución de la sentencia que le condena a muerte, por haber asesinado a un árabe tras un desventurado encadenamiento de circunstancias. Por tanto, la muerte se convierte en la unión estructural del libro (García Peinado, 1981: 79).

En todo caso, con esta obra, Camus evita expresar racionalmente la filosofía del absurdo y busca que el lector experimente el sentimiento del absurdo, la percepción de que "todo me es extraño" como rezaba un verso de Baudelaire, el contraste entre la descripción de los hechos (primera parte de *El extranjero)* y la interpretación que de ellos hace la justicia humana (segunda parte). Así, aunque el relato emplea la primera persona, que tradicionalmente permite al narrador un gran conocimiento de sí mismo y lleva al lector a comprender los sucesos que constituyen la historia (García Peinado, 1981: 95), Mersault resulta para el lector un forastero o intruso que es absolutamente extraño al mundo. Es el perfecto antihéroe que, desprovisto de cualquier atisbo de romanticismo, se siente extranjero en un mundo privado de luces e ilusiones, pues no percibe más que incoherencia. No es de ningún lugar, ni tiene proyectos de futuro, sólo le preocupa el presente. Entonces, cuando el mundo no es más que un paisaje desconocido, cuando el corazón no encuentra apoyos en un universo cerrado, se experimenta lo absurdo y uno se convierte en extranjero *(Cuadernos)*. Aquí se recoge la concepción del universo de autores como Lucrecio, Sade, Nietzsche, o los surrealistas, escritores del gusto de Camus.

Después, en la obra *Calígula* el hombre absurdo se otorga un imperio y ejecuta su programa. En esta ocasión, el origen del absurdo es el dolor provocado por la pérdida de un ser amado. En concreto, Drusila, la hermana del emperador. Este acontecimiento, este dolor, provoca un cambio radical en la personalidad del emperador. Calígula descubre una triste realidad: "sé que nada dura". Se desgarra el velo de la apariencia, al descubrir que las personas *se* mueren y no son felices. Así se hunden todos los valores. Calígula se propone ejercer su libertad sin frontera alguna, destruyendo el orden establecido. Cesonia, la vieja ama de Calígula, le suplica: "existe lo bueno y lo malo, lo que es grande y lo que es bajo, lo justo y lo injusto".

Pero Calígula estrangula a Cesonia, para acabar con la ternura con sus propias manos. Así, en esta obra, Camus deja a la lógica absurda desarrollarse enteramente y comprueba el punto al que conduce: el crimen o la locura. En definitiva, reconoce que hay también algo inhumano que segregan los hombres. Al final, Calígula confiesa a su amigo Escipión: "No he seguido la vía que era precisa. Mi libertad no era la verdadera". El mensaje de *Calígula* es que, si bien todo está permitido (el grito de Ivan Karamazov), ello no significa que nada esté prohibido. En *El mito de Sísifo*, Camus avanzará en mostrar la evidencia del absurdo.

3.2.4. El sentimiento de absurdo

En *El mito de Sísifo* Camus trata de explicar la filosofía del absurdo. Además, aquí se plantea que la vida banal y mecánica necesita ser cuestionada alguna vez y se debe buscar el sentido que otorgar a la propia vida. Es la exigencia de un despertar que se resume en las líneas que siguen:

> […] levantarse, coger el autobús, cuatro horas de oficina, la comida, el sueño, y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes y sábado con el mismo ritmo. La ruta se sigue fácilmente durante la mayor parte del tiempo. Pero un día surge el "porqué" y todo comienza con esa lasitud teñida de asombro. Comienza, esto es importante. La lasitud está al final de los actos de una vida maquinal, pero inicia al mismo tiempo el movimiento de la conciencia. La despierta y provoca la continuación. La continuación es la vuelta inconsciente a la cadena o el despertar definitivo. Al final del despertar viene, con el tiempo, la consecuencia: suicidio o restablecimiento.

En determinadas circunstancias, el sufrimiento o la inquietud puede convertirse en la ocasión para que se produzca el despertar, el sentimiento de divorcio con la propia vida y el sentimiento de lo absurdo propiamente dicho.

3.2.5. La irracionalidad del mundo

El encuentro con el mundo puede hacer sentir su irracionalidad y su hostilidad cuando se advierte que es *espeso*. No lo comprendemos, se nos escapa. Incluso en el fondo de toda belleza, se observa algo inhumano. No vemos más que apariencias enmascaradas, que luego, por la costumbre, vuelven a ser lo que son. Ese espesor y esa extrañeza del mundo es lo absurdo *(El Mito de Sísifo)*.

En *El malentendido* el orden del universo ya no se muestra mecánico como en *El extranjero*. Aparece como desorden y horror, sin horizonte y cerrado. El paisaje, oscuro, lluvioso y con lodo, recuerda la alusión del espesor en *El Mito de Sísifo*. Una de las protagonistas: Marta, llega a matar con tal de poder huir de esa oscuridad espesa, en busca del sol. Así aumenta la destrucción y Marta y su madre comen de ese fruto monstruoso: "Este mundo no es razonable; bien puedo decirlo yo que lo he saboreado todo, desde la creación hasta la destrucción". La historia no es sólo un malentendido accidental (la persona a la que matan es el propio hermano y el hijo, respectivamente), sino la imagen necesaria de una tierra podrida, de un universo absurdo y de la condición de soledad y amor burlado (Luppé, 1963: 130 y ss.).

3.2.6. La irracionalidad humana

Según el análisis del *El mito de Sísifo* es imposible que podamos decir de alguien: lo conozco. Ni siquiera puedo captar mi yo, no puedo definirlo ni acotarlo. No es más que agua que se escapa entre mis dedos. Tampoco puedo conocer mi propio corazón y siempre seré extraño a mí mismo y a este mundo. Ese percibir lo inhumano de lo humano, esa "caída incalculable ante la imagen de lo que somos, esta «náusea» […] es también lo absurdo" *(El mito de Sísifo)*. La razón ciega pretende que todo está claro, pero incluso es decir demasiado afirmar que el mundo es absurdo. Se tendría que decir que este mundo no es razonable. En *El mito de Sísifo*, Camus cita a Nietzsche, Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Chestov, Scheler y toda una familia de espíritus emparentados por su empeño en cerrar la vía de la razón y encontrar los caminos de la verdad, en denunciar que carece de razón aquello que no se comprende. Para ellos, también reina en el universo la contradicción, la antinomia, la angustia. Todos ellos tienen en común reconocer la impotencia ante el grito del corazón que exige todo o nada. Pero algunos de ellos: Dostoievski, Chestov, Kier-kegaard, a juicio de Camus no pueden ser considerados como pensadores absurdos, ya que atribuyen un papel a Dios y a la vida futura.

En cambio, el hombre propiamente absurdo no cree en el sentido profundo de las cosas. A pesar de reconocer lo absurdo de la vida, rechaza cualquier forma de suicidio (Mersault). Tanto el espiritual, la creencia en el más allá, como el corporal. Los que practican el suicidio filosófico son existencialistas como Kierkegaard, Chestov, Jaspers y románticos como Dostoievski, que, de lo más profundo de la conciencia de lo absurdo, sacan la fuerza para un salto a un absoluto trascendente.

Camus rechaza esta actitud y opta por el mundo con verdadera pasión. Siente al tiempo su deseo de dicha y de razón y entonces lo absurdo se convierte en una pasión, en la más desgarradora de todas. Por este motivo, a su juicio, hay más honestidad, autenticidad y valor en reconocer que la vida no tiene sentido, manteniéndose además en esa arista vertiginosa. De ahí su afirmación: "El hombre absurdo es la razón lúcida que comprueba sus propios límites" *(El mito de Sísifo)*. Para Sartre, Orestes también encarnaba la auténtica grandeza que descubre que no hay Dios y que el ser humano está condenado a la libertad, la desesperación y la angustia. Entonces, la lucidez se convierte en la única razón de vivir. Como Montaigne, que estimaba que la vida sin la muerte no sería tal vida, Camus considera que lo absurdo perfecciona la existencia. Supone vivir un destino y aceptarlo plenamente. Al tiempo, implica también derivar tres consecuencias: mi rebelión, mi libertad y mi pasión. La rebelión consiste en la seguridad de un destino aplastante, menos la resignación que debería acompañarla. Así se comprende lo lejos que queda la experiencia absurda del suicidio, pues mi liberación asegura que mi conducta en el mundo ya no será la de un autómata.

3.2.7. La noción de lo absurdo

Camus distingue claramente el sentimiento de lo absurdo, que se acaba de describir, de la noción de absurdo propiamente dicha. Siguiendo el análisis de *El mito de Sísifo*, lo absurdo como noción significa "lo imposible" o lo "contradictorio". Por ejemplo, cuando acuso a un inocente de un crimen monstruoso. Otra utilización del término "absurdo" es la que se refiere a una desproporción entre la intención y la realidad que se espera; por ejemplo, si veo que un hombre se enfrenta con un cuchillo a un grupo armado de metralletas. En todos los casos que podamos referir, lo absurdo es tanto más acusado cuanto más grande sea la diferencia entre los términos que comparo. Por tanto, lo absurdo siempre nace al comparar un estado de hecho y una cierta realidad, una acción y el mundo que la supera, es decir nace de la confrontación. No está en el hombre ni en el mundo tomados aisladamente sino en su comparación y confrontación, sin ella no nace ni la noción de absurdo ni el sentimiento de absurdo.

Así, en un sentido amplio, lo absurdo es todo lo que no tiene sentido: el mundo y yo mismo, pero en un sentido estricto, ni el mundo ni yo, tomados aisladamente, somos absurdos. Es la relación en la que se halla el mundo respecto a mí, pues yo soy el que percibo la falta de racionalidad y de lógica o coherencia del mundo. Entre todas las definiciones que Camus ofreció de la idea de absurdo ninguna resultó más iluminadora que aquella en la que precisa que lo absurdo *nace por el contraste entre el deseo de racionalidad y el silencio irrazonable del mundo*. Precisamente, lo absurdo nace de la *confrontación de ese deseo desenfrenado de claridad, cuyo llamamiento resuena en lo más profundo del hombre*. Lo absurdo es el único lazo entre el ser humano y el mundo. Estamos, por tanto, en un irracionalismo metafíisico, pero con matices, pues los tres protagonistas del drama son lo irracional, la nostalgia humana y lo absurdo.

3.2.8. Lo absurdo y la dicha posible

¿Es posible lograr la felicidad ante la experiencia de absurdo? Rechazado el suicidio, tanto el espiritual como el corporal, Camus, como buen mediterráneo, tratará de responder a este interrogante a través de un mito: el de Sísifo. De todos es conocida la leyenda del mito:

> Los dioses habían condenado a Sísifo a subir sin cesar una roca hasta la cima de la montaña desde donde la piedra volvía a caer por su propio peso. Habían pensado con algún fundamento que no hay castigo más terrible que el trabajo inútil y sin esperanza […] *(El mito de Sísifo)*.

Por su amor a la vida y su odio a la muerte, por su desprecio a los dioses, Sísifo fue condenado a un terrible tormento que consiste en no terminar nada, pagando así el precio

por las pasiones de esta tierra. Sin embargo, Camus se imagina a Sísifo dichoso, es el héroe absurdo, tanto por sus pasiones como por su tormento, pues Sísifo es más fuerte que su roca. Persuadido del origen humano de todo lo que es humano, está siempre en marcha aunque la roca siga rodando. Así, vence al destino con su desprecio, convirtiendo su tormento, la clarividencia, en su victoria.

Por este motivo, Camus considera que la sabiduría antigua trágica coincide con el heroísmo contemporáneo, al descubrir que el esfuerzo mismo "para llegar a las cimas" basta para llenar el corazón de un hombre. Ahora se comprende que Camus propusiera a su editor un proyecto menos abstruso que se titularía: *Sísifo o la felicidad en los infiernos*. El hombre absurdo es aquél que apuesta por una vida limitada a la tierra. Una vida en lucha, cuya profunda inutilidad se comprende constantemente, de ahí que Camus ponga el acento en el heroísmo. Quizá es lo que descubría Mersault al final de la historia, cuando esperaba en el cadarso la ejecución de la sentencia que le condenaba a morir:

> Creo que he dormido porque me he despertado con las estrellas sobre la cabeza. Los ruidos del campo subían hasta mí. Los olores de la noche, de la tierra y del sol refrescaban mis sienes. La paz maravillosa de este verano dormido entraba en mí como una marea *(El extranjero)*.

Confundido primero con el automatismo ciego de la vida cotidiana, hasta el punto de ser desfigurado por ella, Mersault antes de morir recibe como recompensa la vida rica en sensaciones. Descartadas con lucidez todas las ilusiones (Dios y la religión, la sociedad y sus leyes), el sentido de la vida se descubre en el gozo del instante presente. Solo y solitario, el ser humano, replegado en el seno de una sociedad hostil, es capaz de sentirse feliz incluso en la desesperación. Y al final se comprende por qué, no en vano, el nombre del protagonista: Mersault, evoca el mar y el sol. Los rasgos del héroe absurdo serán, entre otros, los siguientes (Luppé, 1963: 32 y ss.).

— *Gusto por el instante presente*. Como Mersault, el héroe absurdo descubre el momento presente y se abandona a la sensación que sustituye al concepto. Considera que vivir un porvenir abstracto no es más que soñar. Vivir es vivir y gozar con el presente, palpando la riqueza del mundo. El presente y la sucesión de presentes… se convierten en el ideal del absurdo.
— *Sustituir la calidad por la cantidad*. Para Camus, la creencia en lo absurdo conduce a remplazar la calidad de la experiencia por la cantidad, estando frente al mundo lo más a menudo posible, coleccionando el mayor número posible de sensaciones. En *El mito de Sísifo*, Camus esboza tres retratos: el de Don Juan, el del actor y el del conquistador, que encarnarán el ideal del absurdo en la medida en que representan a hombres que no pretenden más que agotarse.
— *Allí donde reina la lucidez, la escala de valores es inútil*. Si la conciencia no

está presente en el instante, el gozo presente, la riqueza del mundo pasa desapercibida. La conciencia de lo efímero, lo fugaz, le otorga un nuevo valor.

3.2.9. La rebelión y el dolor del mundo

En escritos posteriores, Camus insistió en que la noción y el sentimiento de lo absurdo no expresaban su pensamiento definitivo. Incluso le irritaba que se identificara su nombre con esta noción *(Novedades Literarias)*, ya que con frecuencia se asociaba la noción de lo absurdo de Camus con la "nada" de Sartre. Sin embargo, lo absurdo es a Camus lo que la duda metódica a Descartes: un punto de partida, no de llegada (introducción al *Hombre rebelde)*. Cuando Sartre se preparaba para mostrar la nada de la vida, despúes de haber descrito las náuseas del ser humano ante la existencia, Camus se preparaba para alejarse de Sísifo y regresar a su alma griega que inspiró sus primeros escritos.

> Cuando yo analizaba el sentimiento de absurdo en *El mito de Sísifo*, estaba buscando un método y no una doctrina. Trataba de hacer esa "tabla rasa" a partir de la cual se puede comenzar a construir *(Novedades Literarias)*.

La tabla rasa a la que se refiere en este texto es la aceptación del nihilismo. Camus buscaba ver lo que puede ser la vida cuando se rechaza cualquier solución trascendente y se observa que la vida no tiene sentido. Por tanto, *El mito de Sísifo* representa una especie de "paso al límite". El 21 de febrero de 1941 escribía en sus cuadernos: *"Sísifo* terminado. Los tres Absurdos están acabados. Comienzo de la libertad". En esos momentos, al escritor francés el mundo le parece no tanto absurdo, como terrible. Él, que jugó con la idea de que si Dios no existe todo está permitido *(Calígula y El Malentendido)*, se da cuenta de que "no pueden suprimirse absolutamente los juicios de valor. Eso niega el absurdo" (*Cuadernos*, después del 9 de marzo de 1943). Efectivamente, si en la experiencia del absurdo el sufrimiento es individual (Mersault, Calígula y Sísifo), con la rebelión, la conciencia del sufrimiento se convierte en colectiva. Así, por medio de la rebelión, el ser humano hasta entonces recluido en la soledad, accede a la solidaridad, pues en definitiva no hay más que dos opciones: aceptar o rebelarse. Rieux, Rambert y Paneloux, personajes de *La Peste*, siguen los caminos de la rebeldía. Ahora, como Rieux, el narrador de *La Peste*, Camus se solidariza con los vencidos, con las víctimas. El momento histórico-político vivido por Camus, no le permitía la ciega indolencia. De hecho, en una carta a Roland Barthes, Camus confesaba que *La Peste*, publicada en el tiempo de la resistencia, "tenía como contenido evidente la lucha de la resistencia europea contra el nazismo" (Revista Club, febrero de 1955).

A) De la soledad a la solidaridad

Aparentemente, *La Peste* es la crónica de una epidemia en la ciudad de Orán. Ante esta situación extrema, algunos se encierran en la desgracia con complacencia (Cottard), otros predican que la peste en un castigo divino por los pecados del mundo (Paneloux). En cambio hay tres personajes que oponen la solidaridad a la resignación o la evasión. El doctor Rieux, que encuentra sentido a la vida ejerciendo su profesión; Tarrou, que rechaza todo aquello que mata o justifica que se mate, y el periodista Rambert, que trata de huir de la ciudad para reunirse con la mujer que ama hasta que decide que él también debe colaborar en acabar con la epidemia. La lucha contra la peste permite abordar las reacciones de los distintos personajes ante el sufrimiento, la agonía y la muerte: la amistad, la solidaridad y el coraje. La compasión (Tarrou), la simpatía (Rambert) y la rebelión (Rieux) muestran que solo la rebelión reconcilia al ser humano con su destino, pues si bien no se puede ganar la partida contra la muerte, la fuerza y la pasión en la protesta impulsan la acción y el compromiso con la realidad. Como el *Orestes* de Sartre, el Rieux de Camus piensa que "la humanidad empieza más allá de la desesperación". Mientras que Mersault y Calígula, como Sísifo, habían cedido a la suerte que les había tocado, el doctor Rieux se apiada de los que sufren y comprende que no puede aislarse. "Ante el espectáculo de la sinrazón, ante una situación injusta e incomprensible", quiere solidarizarse. Sísifo ahora no está solo. Su lugar lo ocupa Prometeo, que toma conciencia de sí mismo en su rebelión. Camus desarrollará las líneas de fuerza que inspiraron *La Peste* en *El hombre rebelde*. Ahora su intención es proseguir una reflexión iniciada en torno al suicidio y al absurdo. Si en *El mito de Sísifo* Camus se preguntaba: ¿puedo matarme?, en *El hombre rebelde* el interrogante es: ¿puedo matar?, pues de algún modo, el sentimiento de lo absurdo convertía el asesinato en indiferente (Mersault) y, por tanto, posible.

B) La rebelión

Como se ha dicho, lo absurdo, al igual que la duda metódica, hace tabla rasa, pero también como la duda lo absurdo puede orientar una nueva acción. Si grito que no creo en nada y que todo es absurdo, al menos debo creer en mi protesta. Así la primera evidencia es la rebelión, la protesta por el espectáculo de la sinrazón, por una condición injusta e incomprensible. Su impulso ciego reivindica el orden en medio del caos y engendra acciones cuya legitimación se pide (introducción a *El hombre rebelde)*.

Partiendo de esta primera evidencia, Camus comienza por analizar la actitud del hombre rebelde. El hombre rebelde es aquel que dice *no y* ese *no* afirma la existencia de una frontera. La rebelión va acompañada de la idea de tener uno mismo de algún modo razón e invoca tácitamente un valor. Mientras que en la experiencia absurda el sufrimiento es individual, a partir de la rebelión, el ser humano tiene conciencia de ser

colectivo, pues el mal que experimenta un solo ser humano, la conciencia de la distancia que sufre en relación consigo mismo y con el mundo, puede convertirse en una peste colectiva. De ahí la afirmación de Camus: *Yo me rebelo, luego somos*.

Ahora, la reflexión de Camus se orientará a mostrar que la verdadera rebelión supone "una naturaleza humana", como pensaban los griegos, que es preciso respetar, una fraternidad que es menester defender y un límite que no debe ser nunca traspasado. Lo que el ser humano reivindica, lo reivindica también para los demás, pues todos tienen en común los mismos derechos. El rebelde que dice *no* a un poder que le oprime, trae a la luz el *sí*. Si el esclavo se rebela, es en nombre de algo. Su rechazo le lleva a invocar, tácitamente, un valor, algo irreductible con lo que identificarse. Pero antes, Camus precisará ese *no* que grita el rebelde.

En contra de "los postulados de la filosofía contemporánea", llega a decir Camus aludiendo a Sartre, ese valor que preexiste a toda acción contradice las filosofías puramente históricas, donde el valor se conquista al final de la acción. A diferencia de otros autores existencialistas, para Camus hay "dos errores vulgares: la existencia precede a la esencia o la esencia a la existencia. Ambas caminan y se elevan con un mismo paso" *(Cuadernos)*.

C) De la rebelión metafísica a la rebelión histórica

En cierto modo, toda rebelión es de orden esencialmente metafísico puesto que se discuten "los fines del hombre y de la creación". El rebelde metafísico se considera frustrado por la creación, se alza contra un mundo destrozado y reclama la unidad, la justicia, frente a la injusticia. Contra el sufrimiento de vivir y de morir reivindica una unidad dichosa.

De alguna manera, el rebelde metafísico blasfema en nombre del orden y denuncia a Dios como padre de la muerte. En este sentido, desafía más que niega. "Una vez derribado el trono de Dios, el rebelde reconocerá que esa justicia, ese orden, esa unidad que buscaba inútilmente en su condición, tiene ahora que crearlos con sus propias manos" (*El hombre rebelde*, cap. II). El problema ahora es adónde llevan la infidelidad y la fidelidad del rebelde a sus orígenes.

Una vez proclamada la muerte de Dios, Camus advierte un peligro, pues el ser humano puede instalarse en su lugar y convertirse en un tirano que se arroga el derecho de vida y de muerte de sus semejantes. En ese caso hay que decir no a los hombres y la rebelión se convierte en histórica. En *El hombre rebelde*, después de analizar tres ejemplos: Sade (la negación absoluta: rebelión contra Dios y las personas), Ivan Karamazov (rechazo de la salvación y voluntad de desesperar y de negar) y Nietzsche (afirmación absoluta, voluntad de poder que aspira a elevar perpetuamente al hombre más allá de sí mismo), Camus reflexiona sobre la rebelión histórica, analizando las relaciones entre la rebelión y la revolución y mostrando los casos en los que la revolución

se ha vuelto contra la rebelión y ésta contra la revolución. A su juicio, la tentación del nihilismo puede derivar en terrorismo individual, en terrorismo estatal, bien como fascismo, que es terror irracional, o como comunismo, en forma de terror racional. De ahí, deduce la necesidad de aunar esfuerzos, de rebelarse contra todas las tiranías, de acceder del sufrimiento individual y su soledad al sufrimiento colectivo y a la solidaridad.

Por último, considera el arte como expresión de una actitud de rebelión. El artista actúa como testigo de su época, proyectando para los tiempos venideros, reparando y modificando la realidad, por medio de la creación. Creando, se puede dar unidad a lo disperso. En definitiva, más allá del nihilismo, considera que es posible un pensamiento y una acción que sin pretender resolverlo todo, permita hacer frente a la realidad de modo creador. Ahora la dicha quizá está más allá de la rebelión, pues se añade a la seguridad del desprecio, la satisfacción del esfuerzo y la aparición de la esperanza (Majault, 1969: 79). Probablemente una desesperante esperanza que permite mantenerse en pie en los momentos difíciles. En las *Cartas a un amigo alemán*, Camus encabeza una de ellas, la cuarta, con una cita de Obermann que también era del gusto de Unamuno:

> El hombre es perecedero. Es posible; pero sigamos resistiendo, y si nos está reservada la nada ¡no hagamos que sea una justicia! Obermann.

3.2.10. El lirismo dionisíaco y la voluntad de vivir

En 1951, Camus declaró a un periodista: "no comencé mi vida por el desgarro. No comencé a trabajar en Literatura por la denigración como muchos, sino por la admiración". Siempre recordó la luz, la luz de África en la que creció. Los textos de *Bodas*, fechados entre 1936 y 1937, reflejan una experiencia dionisíaca de bodas con el mundo, donde se comprueba un cierto helenismo orgulloso:

> No buscamos lecciones, ni la amarga filosofía que se pide a la grandeza. Fuera del sol, de los besos y de los perfumes agrestes, todo nos parece fútil. En cuanto a mí, no busco la soledad. He ido muchas veces allí con aquellos a quien amaba, y he leído en sus rostros la clara sonrisa que cobraba en ellos el semblante del amor. Aquí, dejo para otros el orden y la medida. El gran libertinaje de la naturaleza y del mar me acapara por completo.

El contacto corporal con el mundo sensible permite acceder a una embriaguez y experimentar que se ha encontrado el propio lugar:

> […] me han dicho con frecuencia que no hay razón para estar orgulloso. Sí, la hay: este sol, este mar, mi corazón que salta de juventud, mi cuerpo con sabor a sal, y la inmensa decoración donde la ternura y la gloria se encuentran en el

amarillo y el azul.

La capacidad para disfrutar plenamente de la condición humana procura una especie de orgullo. Después de un día de "bodas" con el mundo declara:

> Había desempeñado bien mi papel. Había hecho mi oficio de hombre, y el haber conocido la dicha durante todo un largo día no me parecía un logro excepcional, sino el emocionado cumplimiento de una condición que, en ciertas circunstancias, nos crea el deber de ser felices.

Camus observaba con aprobación a la juventud de Argel que no pensaba más que en placeres sencillos y que expresaban su alegría de vivir con inocencia. La auténtica pureza del hombre era "volver a encontrar esa patria del alma donde se torna sensible el parentesco del mundo, donde los latidos de la sangre se acompasan a las violentas pulsaciones del sol de las dos" *(Bodas)*. Alma mediterránea y pariente espiritual de Nietzsche, sean cuales sean sus decepciones, incluso en los peores momentos, siempre encontró una fuente de alegría al evocar la belleza de la naturaleza, en concreto de Argel y, especialmente, en el recuerdo de las ruinas de Tipasa. A diferencia de Sartre y de Kafka, el contacto pleno con los elementos le procuró un estado de inocencia que recuerda la evocación rousseauniana y romántica de un feliz estado de naturaleza, de una naturaleza divinizada (Goethe y Nietzsche). En 1948 escribía: lo que le falta al mundo moderno es "la naturaleza, el mar, las montañas, la meditación por las noches […], se olvida la verdadera patria". La belleza del mundo es aquello que vincula con más fervor a la tierra. Abandonándose al calor del sol, o en la contemplación de un cielo estrellado, Camus experimenta lo absolutamente gratuito, la plenitud del mundo, próximo a un panteísmo naturalista y al sentimiento de lo sagrado. Así, también Grecia fue siempre para Camus una fuente de luz que quiso retener para no ceder a la "noche de los días". Cuando viajó a Grecia, confesó en sus *Diarios*: "Valía la pensa venir de tan lejos para recibir este gran pedazo de eternidad. Después de esto, lo demás carece de importancia".

Incluso compartía la actitud de Nietzsche cuando admitía que las mismas desgracias, en una superabundancia de fuerzas vivificantes y reparadoras, tienen un brillo solar *y* engendran su propio consuelo. Esa posibilidad de dicha se mantiene con diversos grados en casi todos sus escritos: en la contemplación del cielo estrellado por parte de Mersault, cuando espera la ejecución de la sentencia, en la búsqueda desesperada del sol y la luz por parte de Marta en *El Malentendido, y* así hace verdad la frase de Proust de que los únicos paraísos son aquellos que se han perdido *(El revés y el derecho)*.

No es de extrañar que el sol y la luz, la luz presente aún en la noche iluminada por las estrellas, se conviertan en un símbolo presente en todos sus relatos. El silencio de mediodía también es evocado como lo fue por Nietzsche, uno de sus parientes espirituales reconocido: "la hora secreta y solemne en la que ningún pastor toca su flauta" *(Así habló Zaratustra)*. Incluso uno de sus personajes más sombríos, el nihilista

Clémence, exclama al final de *La caída*: "Sí, hemos perdido la luz, las mañanas, la santa inocencia de quien se perdona a sí mismo". Así, si una luz clara es capaz de expresar el estado de felicidad de los personajes, también es cierto que un sol implacable puede dejar caer sobre los personajes una luz tan cegadora como fatalista (García Peinado, 1981: 166), esa luz aplastante que en los trágicos griegos anuncia la más espantosa de las catástrofes.

3.2.11. La aceptación del revés y el derecho de las cosas

Como Barres, D'Anunzio y sus maestros, los escritores españoles, Camus también descubrió la fugacidad de la vida (Onimus, 1965: 24). La verdad hacia la que Camus siempre soñó en volver es la experiencia de un contraste: la miseria y la luz.

> Una obra de un hombre no es más que un largo caminar para redescubrir por los rodeos del arte las dos o tres imágenes sencillas y grandes ante las cuales el corazón se abrió por primera vez […]. En mi caso, yo sé que mi fuente está en *El revés y el derecho*, en ese mundo de pobreza y de luz en que viví largo tiempo y cuyo recuerdo me preserva todavía de dos peligros contrarios que amenazan a todo artista, el resentimiento *y* la satisfacción *(El revés y el derecho)*.

Efectivamente, a Camus la miseria le impidió creer que todo está bien bajo el sol y bajo la historia: y el sol le enseñó que la historia no lo es todo *(El revés y el derecho)*. Sensible a la belleza, quiso ser fiel a la tierra, pero tampoco quiso ser infiel a los que sufren. Toda su obra osciló entre esos dos polos. La miseria que conoció en su infancia se convirtió primero en el absurdo, después en la peste de la guerra mundial, por último en la idea de una nueva miseria: la culpabilidad. Desde 1936, la evidencia del mal le hizo borrar el recuerdo de la armonía y el reino. De hecho, la palabra exilio aparece de una manera u otra en sus obras: *El Malentendido*, que pensaba titular al comienzo *El exilio*, o también *La Peste*, antes titulada *Los exilios*.

Si en Unamuno el conflicto trágico surge al enfrentarse la razón y el deseo de pervivencia, en Camus la luz y el sufrimiento y la miseria serán los dos extremos de la tensión. En los *Cuadernos* de 1951 a 1954, exclamaba: "¡Oh, luz! Es el grito de quienes, en las tragedias griegas, se ven abocados a la muerte o a un destino terrible". Pues los griegos sabían que hay una parte de sombra y otra de luz. Progresivamente, Camus se enfrentará contra la ceguera del sol, la miseria, la mediocridad, la enfermedad y la muerte. Precisamente escogerá la justicia para mantenerse fiel a la tierra. Así, en último término la felicidad sólo resultará posible en la medida en la que, con lucidez, se está de acuerdo consigo mismo, con los demás hombres y con el mundo. A su juicio, es honesto quien es lúcido, auténtico. Por este motivo, reconocer la existencia del mal y la injusticia,

tener el sentido de lo trágico, no es desesperar, sino alcanzar la lucidez, mirar el destino cara a cara. Lo sublime no siempre está lejos de lo trágico y la lucidez es un modo de encarar lo absurdo. Al final, Camus reconoció la verdad que encerraban aquellas palabras expresadas en *El revés y el derecho*: "No hay amor a la vida sin desesperación de vivir", pues, al fin y al cabo y a pesar de todo: "el sol nos calienta hasta los huesos". El retorno al pensamiento meridional es un regreso a la inocencia de la vitalidad. Y, efectivamente, a lo largo de su obra, Camus se aferró al mundo con todas sus fuerzas y a los hombres con toda su piedad. Se preguntaba: "¿se puede, eternamente, rechazar la injusticia sin dejar de celebrar la naturaleza del hombre y la belleza del mundo?" *(El hombre rebelde)*. Entre el revés y el derecho de las cosas, se esforzó por mantener los ojos abiertos y guardar el difícil equilibrio entre los elementos en tensión. Las últimas páginas de *La Peste* hablan por sí solas:

> […] El doctor Rieux decidió redactar el relato que termina aquí, para no ser de aquellos que se callan para dar testimonio a favor de esos apestados, para dejar al menos un recuerdo de la injusticia y la violencia que les habían sido inferidos y para decir, sencillamente lo que se aprende en medio de las plagas: que hay en el hombre más cosas de admiración que de desprecio.

Lejos de un romanticismo "de mala calidad" que prefiere sentir a comprender, como si ambas cosas pudieran separarse, aboga por una inteligencia que se apoya en el valor y que combate los excesos de la inteligencia. Convirtiendo la verdad en una pasión, Camus supo rebelarse contra los desórdenes del mundo mediante la creación artística y la acción política *(Moral y Política)*, escogiendo la justicia para ser fiel a la tierra y la belleza. En *El revés y el derecho* escribió: "el peor error de todos consiste en hacer sufrir".

Nietzsche advertía que, en ocasiones, las nuevas ideas se interpretaron como locuras, locuras que rompieron la barrera infranqueable de la costumbre, el terrible salvoconducto que convierte los hábitos en una superstición venerada: "¿Entonces, comprobáis que ha sido necesaria la ayuda de la locura?" *(Aurora*, 42).

3.3. Aportaciones de los pensadores del absurdo

Denunciando la expansión de una vida cada vez más mecánica, los pensadores del absurdo sacudieron el formidable yugo de la "moral de las costumbres" bajo el que viven las sociedades contemporáneas, dando lugar a ideas nuevas y divergentes. Supieron expresar, sin demostrar, la tragedia del ser humano solitario, el sentimiento de desamparo absoluto, frente a las estructuras imperativas de unas estructuras sociales que encasillan y ahogan (J. Chaix-Ruy, 1969: 105). No hay que asombrarse del mundo de pesadillas y fantasmas abierto por la obra de Kafka, no hay que escandalizarse por su descripción de la vida como una colonia penitenciaria. Sus peores pesadillas no fueron más terribles que

las que ocurrieron tan solo diez años después de su muerte, en los campos de concentración nazis. Sus tres hermanas murieron en los hornos crematorios de Auschwitz en la década de los cuarenta. Así el núcleo del universo kafkiano expresa el asombro y temor por lo que algún día pueda ocurrir. Los pensadores del absurdo pusieron en tela de juicio el supuesto progreso de las consideradas hasta entonces sociedades avanzadas. Insistieron en el poder de las burocracias, en el dominio de los medios sobre los fines, en el peso de unas organizaciones que convierten la libertad en un instante siempre amenazado. De hecho, los relatos de Kafka siguen siendo un referente que advierte de los peligros de la vida del hombre moderno en la gran ciudad, sometido, lo quiera o no, a los aparatos burocráticos que imposibilitan cada vez más las relaciones personales en la resolución de desacuerdos (Benjamin) y que generan el sentimiento de un encarcelamiento asfixiante.

Después de Kafka lo que choca no es lo monstruoso, sino su evidencia (T. W. Adorno). Sin embargo, no hay que buscar en los pensadores del absurdo un ciego pesimismo. A juicio de Camus, en Kafka se encuentra la paradoja del pensamiento existencial en estado puro, tal como la expresó Kierkegaard: se debe clamar por la esperanza hasta la muerte. En contra de lo que pudiera pensarse, los pensadores del absurdo reclamaban demasiado de la vida, no demasiado poco. Reclamaban lo perfecto, lo perfecto o nada, de ahí el tono trágico de alguno de sus escritos. Fuerza y debilidad atraviesan su obra, como quien ve los abismos en contra de su voluntad, con la convicción de que el ser humano no puede vivir sin una confianza perdurable en algo indestructible, por mucho que permanezca indefinidamente oculto. Y ello hace vivir con tanta intensidad que como Kafka confesaba "durante una vida se viven mil muertes" (carta a Dora, 1923). Así, no es de extrañar que uno de los rasgos fundamentales que unen a Kafka y a Camus fuera el sentimiento de compasión, una piedad que llora a medias y que ríe a medias, al comprobar lo difícil que siempre le resulta a la humanidad obrar con rectitud.

4
Consideraciones finales

> Ningún sistema filosófico es definitivo, porque la vida tampoco es definitiva. Un sistema filosófico soluciona un grupo de problemas históricamente dados y prepara las condiciones para el planteamiento de nuevos sistemas. Así ha sido siempre y siempre lo será.
>
> Benedetto Croce

4.1. Los ataques a los irracionalismos

Si los irracionalistas fueron fraguando su pensamiento en pugna con los excesos racionalistas del pasado y de su propio tiempo, no por ello se han librado de los ataques de aquellos que, en nuestro siglo, han identificado el irracionalismo con el exceso, el conflicto e incluso la barbarie. Desvanecidos los sueños de aquella razón que acabó generando monstruos, de aquellos que identificaron ingenuamente el progreso de los conocimientos con el progreso moral, la violencia del siglo que termina, la amplitud de sus tensiones y enfrentamientos, los excesos de Auschiwz y tantos conflictos, mostraron que los humanos podemos practicar una violencia sin límites y que no sólo las pasiones son difíciles de controlar, sino que se pueden elaborar complicados mecanismos racionales para justificar las mayores locuras inimaginables. Los pensadores de la escuela de Francfort, Marcuse, Adorno, Horkheimer, ajustaron cuentas con la violencia soterrada de la Modernidad, con las injusticias que penetran las transformaciones industriales, sociales, culturales y políticas, provocadas en una época bajo los más nobles auspicios. Los autores de la llamada "teoría crítica" analizaron la razón instrumental, para sacar a la luz la raíz irracional de los excesos totalitarios, tanto del fascismo y del nazismo, como del comunismo. Ya Freud había advertido que por debajo del psiquismo racional, había un poderoso y abrumador depósito de fuerzas que no estaban dispuestas a un análisis racional. El individuo sabía que estaba de algún modo condenado a la división interior, la represión, la neurosis y la alienación.

Ahora bien, la importancia asignada a lo pasional y lo instintivo realizada por los pensadores irracionalistas fue a su vez objeto de crítica por parte de aquellos que temían los efectos de una claudicación de la racionalidad en cualquiera de sus formas. Entre las

diversas críticas de las consecuencias de las actitudes irracionalistas se destacarán aquí a dos. Una fue la llevada por G. Lukács, desde el plano del marxismo, la otra fue realizada por K. Popper y su defensa de una racionalidad crítica. Los dos vieron en las posturas irracionalistas el medio más seguro para cerrar las puertas a la solución de los conflictos mediante un diálogo razonable (K. Popper), o para pudrir los cimientos de los valores y las necesarias transformaciones sociales (G. Lukács).

4.1.1. G. Lukács y el "asalto a la razón"

Uno de los ataques más frontales y virulentos a las consecuencias del irracionalismo fue el escrito desde la tradición dialéctica por Lukács en vida de Stalin y publicado en 1953, el año de su muerte. El libro: *El asalto a la razón* se presentó como una historia del irracionalismo, tendencia que se discernía fácilmente en la filosofía que se desarrolló desde 1800 hasta nuestros días. Lukács llamó especialmente la atención sobre el pensamiento que se expresó a partir de 1890, lo que llamaba el período imperialista, concentrando su atención en Alemania; probablemente porque allí se manifestó una de las mayores muestras de la locura y sinrazón humana: Hitler.

La tesis extrema de Lukács fue que el irracionalismo preparó el terreno a Hitler. En su condición de marxista y heredero de la fe en el progreso y en la razón que se remonta a los enciclopedistas, consideró que toda doctrina que ponga límites a la razón se opone al progreso. A su juicio, utilizando las armas del intelectual, el irracionalismo se resiste al progreso tanto en la ciencia como en el orden social y se manifiesta tanto en una teoría del conocimiento como en una imagen del universo determinada.

La teoría del conocimiento de los irracionalistas encuentra varias formas de expresión. La primera forma es la negación de la existencia o la cognoscibilidad de un mundo físico independientemente existente (idealismo o fenomenismo). Un segundo modo de manifestación del irracionalismo se encuentra en la insistencia en los límites inherentes al método científico. En este punto, el irracionalista subraya la frustración de la ciencia frente a determinadas dificultades para cuyo tratamiento no resultan adecuados los métodos vigentes, entonces supone que los límites del estado de la ciencia en su tiempo, son los límites del conocimiento humano (H. Bergson). El tercer modo de manifestación del irracionalismo en la teoría del conocimiento es la negación de la posibilidad de explicación científica en la historia y en las ciencias sociales. Piensan que el conocimiento histórico se refiere de algún modo a lo individual, de ahí derivan que no es posible determinar las leyes en la historia, y por tanto que no es posible una predicción o explicación en el sentido científico (Windelband, Rickert y Croce). Por lo que se refiere a la imagen del mundo, los irracionalistas no afirman que no haya realidad objetiva o que no podamos conocerla, sino que podemos conocerla como lo que es: algo carente de significación.

Desde el punto de vista de la historia del pensamiento, Lukács considera a Schelling

el primer irracionalista, pues en él se dan varias de las características esenciales a este movimiento: considerar la intuición como el vehículo de la verdadera comprensión y pensar que la verdad sólo es accesible a una elite. Después pasará revista a la filosofía de Schopenhauer, en su opinión el primer filósofo burgués que tomó abiertamente posición tanto contra el feudalismo y la monarquía como contra la clase obrera, al pensamiento de Kierkegaard, expresión de la rebelión del individuo contra las restricciones de la sociedad y también a Nietzsche, al que califica de feroz oponente de la clase obrera. Los rasgos burgueses de sus vidas y obras son analizados por Lukács.

Por último, analizando en el período imperialista (1890), Lukács examina la tendencia filosófica dominante: la de las filosofías de la vida *(lebensphilosophie)*, desde Dilthey, Simmel, Max Scheler, Max Weber, y finalmente, a los existencialistas Heidegger y Jaspers. Lukács ataca con virulencia el creciente irracionalismo que, a su juicio, es una justificación ideológica de los valores de la sociedad, conduce al escepticismo y al relativismo moral, y *pudre los cimientos del conocimiento y de todos los valores, exaltando los valores irracionales que el totalitarismo nazi hizo suyos*.

A la altura de 1953, piensa que las masas ya no renunciarán al derecho de servirse de la razón en su propio interés y en interés de la humanidad, "al derecho a vivir en un mundo racionalmente gobernado y no en medio del caos de la locura de la guerra" (final de *El asalto a la razón)*.

4.1.2. Las críticas de K. Popper

K. Popper consideró el conflicto entre el racionalismo y el irracionalismo como uno de los "problemas intelectuales más importantes de nuestro tiempo". Popper se calificó a sí mismo de racionalista, aunque definió los términos "razón", "racional" y "racionalismo" en sentidos diferentes según las ocasiones. Popper insistió en que "un debate sólo será racional en la medida en la que trate de solucionar ciertos problemas" y únicamente puede ser racionalmente discutido si se "ocupa" de sus problemas. Para él, la búsqueda del conocimiento surge de las necesidades de resolver problemas concretos. El método de solventar las dificultades es el método de ensayo y error. Intentar basar el conocimiento sobre algún fundamento supuestamente inamovible, ya sean los sentidos, la razón, la intuición, el intelecto o Dios, supone una teoría autoritaria por naturaleza. En este sentido, Popper considera que todo autoritarismo descansa en el irracionalismo, pues ninguna autoridad puede otorgarse a sí misma la autenticidad. Rechaza tanto la idea de fundamento como la de justificación. El motivo es que, cuando tratamos de justificar racionalmente nuestras teorías, todo lo que podemos hacer es someterlas a las críticas y contrastaciones más severas y aceptar provisionalmente aquellas que mejor las resistan. Racionalidad y crítica están así vinculadas y una teoría o decisión será racional o digna de ser aceptada no porque pueda justificarse, sino porque resista la crítica. Según Popper la crítica es "la sangre vivificadora de todo pensamiento racional" y la base de la

objetividad y la imparcialidad. Popper, que se califica a sí mismo de crítico, llama a su postura fiabilismo crítico y progresivo. Ser racional equivale a formular claramente ciertos objetivos y explorar los mejores medios de realizarlos y esto es algo que resulta válido tanto para la investigación teórica como para la práctica.

Las críticas expresas de Popper a las posturas irracionalistas fueron realizadas en su libro: *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945), obra clave para conocer su pensamiento político. En ella, Popper se propone explicitar las "miserias intelectuales del nazismo y del stalinismo", producto político de una tradición intelectual que nació en primera instancia de Hegel y de Marx, pero que tiene su antecedente más remoto en Platón, donde a su juicio aparece el tribalismo y el totalitarismo. También critica al historicismo por ser una filosofía reaccionaria que defiende la sociedad cerrada, en la medida en que esta postura considera que la historia humana se desarrolla en su integridad mediante leyes férreas que no permiten planes racionales de reconstrucción social.

Al igual que rechaza la epistemología autoritaria, Popper repudia también la filosofía política autoritaria y se propone construir una no autoritaria sobre una determinada base epistemológica. La propuesta institucional de Popper se reduce a lo que llama una sociedad abierta frente a una sociedad cerrada. Por sociedad cerrada o tribal entiende una determinada clase de sociedad fundada en tradiciones, costumbres y tabúes aceptados incuestionablemente. Sus miembros carecerían de la capacidad crítica racional para asumir responsabilidades personales por sus decisiones. Una sociedad abierta sería "racional y crítica" y se caracterizaría por *la fe en la razón y en la libertad*, pues sus miembros resolverían sus diferencias y problemas por medio de la discusión y la crítica. Partiendo de la idea del fiabilismo humano, la sociedad abierta propiciaría la confrontación de alternativas entre las que elegir para lograr la solución política más favorable. Aplicaría el método que él llamó: "ingeniería social fragmentaria", que entraña la actitud racional propia de la sociedad abierta.

Popper cree en la razón, aunque no piensa que sea fácil o que todos los hombres sean siempre razonables. Tampoco cree que podamos elegir entre la razón o la violencia, sino que la razón es la única alternativa al empleo de la violencia y no duda que sea un delito recurrir a la violencia cuando puede evitarse. Considera absolutamente necesario trabajar a favor de una sociedad más racional y un deber encaminarnos hacia ella. A los embates de cualquier irracionalismo, Popper (1957: 408) opone una "fe irracional en la razón", una defensa del racionalismo entendido como la disposición a escuchar los argumentos críticos y aprender de la experiencia. Para Popper la actitud racionalista es muy semejante a la actitud científica, a la creencia de que en la búsqueda de la verdad necesitamos cooperación. En la actitud racionalista se tiene más en cuenta el argumento que la persona que lo sustenta, pues la argumentación es la base de la razonabilidad. Reconoce que la ruptura entre los racionalistas y los irracionalistas nunca ha sido tan completa como en nuestros días y en ese conflicto se declara enteramente al lado del racionalismo, pues cualquier exceso en esa doctrina es inofensivo si se lo compara con el exceso equivalente en la doctrina contraria.

Lógicamente Popper distingue diversas clases de racionalismos El racionalismo no crítico o comprensivo es el de aquel que no acepta nada que no pueda ser defendido por el razonamiento o la experiencia. Aquí y desde el punto de vista lógico, el irracionalismo es superior al racionalismo no crítico. Esta clase de racionalismo ha de ser descartado por ser lógicamente insostenible, pues el racionalismo no es autónomo, no puede apoyarse a su vez en ningún razonamiento o experiencia. Por tanto, se descarta un racionalismo comprensivo, debido a que todo aquel que adopte la actitud racionalista lo hará porque ya ha adoptado previamente, sin razonamiento alguno, algún supuesto, decisión o creencia que Popper (1957: 414) llama *fe irracional en la razón*. Popper opta por un racionalismo crítico que admite sus limitaciones y reconoce que en su base está una decisión irracional.

La cuestión es que, a juicio de este autor, según se adopte una forma de irracionalismo más o menos radical, o una forma mínima, lo que llama racionalismo crítico, variarán tanto nuestras actitudes ante los demás como los problemas de la vida social. En este punto preciso, en el análisis de las consecuencias de las dos alternativas: racionalismo e irracionalismo, es donde se expresan las críticas de Popper a la actitud irracionalista. Su postura no deja lugar a dudas en el texto que sigue:

> Es mi firme convicción que esta insistencia irracional en la emoción y la pasión conduce, en última instancia, a lo que solo merece el nombre de crimen. Una de las razones de esta afirmación reside en que dicha actitud, que es, en el mejor de los casos, de resignación frente a la naturaleza irracional de los seres humanos y, en el peor, de desprecio por la razón humana, debe conducir al empleo de la violencia y la fuerza bruta como árbitro último en toda disputa. En efecto, si se plantea un conflicto ello significa que las emociones y pasiones más constructivas que podían haber ayudado, en principio, a salvarlo, como el respeto, el amor, la devoción por una causa común, etc., han resultado insuficientes para resolver el problema. Pero siendo esto así, ¿qué le queda entonces al irracionalista como no sea acudir a otras emociones y pasiones menos constructivas, a saber: el miedo, el odio, la envidia y, por último, la violencia? Esta tendencia se ve considerablemente reforzada por otra actitud quizá más importante todavía, inherente también, a mi juicio, al irracionalismo; me refiero, a la insistencia en la desigualdad de los hombres (Popper, 1957: 416).

Para Popper la tendencia a la imparcialidad y a la transacción se halla íntimamente ligada con el racionalismo y difícilmente se puede separar del mismo. Por el contrario, el irracionalista insiste en el peso de las emociones y las pasiones, abandona la razón y fracciona la humanidad en amigos y enemigos, en los que pertenecen a la "colectividad emocional" o a nuestra tribu y los que no, en el grupo más reducido que rodea y el más extenso que permanece a remota distancia. Todo ello propicia una actitud antiigualitaria de consecuencias nefastas en el plano político. Por el contrario, la actitud propia del

racionalismo crítico supone la idea de que todos podemos cometer errores que los demás pueden señalar o que podemos llegar a descubrir con la ayuda de los demás. Así la fe en la razón no es solo la fe en mi razón por muy consciente de sus limitaciones que sea, sino también en la de todos los demás, reconociendo que el adversario tiene derecho a defender sus argumentos; ello supone el reconocimiento de la tolerancia. Por el contrario, el irracionalismo, al rechazar cualquier razonamiento posible, tiende al dogmatismo. En definitiva, el ataque de Popper contra el irracionalismo adquiere un carácter moral y tacha de irresponsabilidad intelectual mantener un misticismo que se evade en los sueños y busca el misterio allí donde no se debe, que trata de regresar al hogar patriarcal o que espera que sus límites sean los de nuestro mundo. Así se explica que Popper califique al irracionalismo de *enfermedad intelectual de nuestro tiempo*, pues lo que socava la fe en la razón no puede contribuir a establecer la hermandad entre los hombres.

¿Qué decir hoy de la lectura de Lukács y de Popper? Ciertamente muchas de las doctrinas propuestas por algunos irracionalistas han tenido efectos, al menos, inquietantes. La desintegración de la imagen del mundo y la impresión de la falta de sentido de las cosas, no parece de antemano que conduzca a soluciones constructivas. Sin embargo, el peso que Lukács atribuye a los pensadores irracionalistas en los movimientos sociales y políticos parece excesivo. Más matizada en principio es la postura de Popper cuando analiza los fundamentos teóricos de las posturas racionalistas e irracionalistas, pues no deja de reconocer que todo racionalismo se apoya en el reconocimiento previo de algo irracional, cuestión que ya había adelantado Pascal. De hecho, él mismo define su postura de fe en la racionalidad, empleando las palabras "razón" o "racional" de un modo emotivo. Sin embargo, parece excesiva su condena poco matizada a las consecuencias del irracionalismo, al que hace deudor, en caso de conflicto, del crimen y la barbarie, de oponerse a la igualdad entre los seres humanos y de evadirse de las transformaciones necesarias de la realidad, con sueños místicos que ve misterios donde no los hay. Popper piensa que no hay conflictos que seres racionales no puedan resolver, lo cual supone abstraer la razón de la compleja personalidad humana, ocuparse de ella como si se tratara de una facultad absolutamente independiente de otros factores. No hay que olvidar que los conflictos de intereses generan sospechas mutuas que impiden abordar los temas con una total imparcialidad y situarse en la perspectiva del contrario. La teoría general de la crítica racional, aplicada a la vida política, peca de ingenuidad, pues considera la sociedad como si fuera una comunidad de científicos que debaten desinteresadamente sus diversas teorías, de ahí que el proyecto de un racionalismo crítico no esté exento de utopía. El sujeto humano es un agente encarnado que actúa en un contexto que jamás se podrá objetivar de un modo absoluto y en el que hay motivaciones que nunca serán controladas en su integridad (R. Tarnas).

Los irracionalistas no pensaron que el empleo de la violencia fuera la alternativa para resolver los conflictos (Schopenhauer), ni que no hubiera que trabajar por una sociedad más justa, ni que había que dejar de querer transformar el mundo externo e interno en algo armónico y bello (Nietzsche). Además, sus actitudes de sospecha contra la aparente neutralidad de los cálculos de la razón en los asuntos humanos, parecen ajustarse a la

realidad de los continuos conflictos que entretejen la convivencia social, que muestran cómo, al actuar, la inteligencia no hace otra cosa que presentar los motivos a la voluntad. Estos no se resuelven con los análisis de laboratorio, pues las leyes lógicas sólo valen como un medio metodológico de utilidad limitada. Se exige la colaboración no sólo de nuestra dimensión racional, sino también de la volitiva afectiva. Para resolver los conflictos, sin duda hay que argumentar, dialogar y pactar, pero también hay que querer, desear realmente que los conflictos se disuelvan por este procedimiento. W. Benjamin, vinculado a la escuela de Francfort y víctima del fascismo ya dijo en su día que la resolución no violenta de los conflictos estaba en "dondequiera que la cultura del corazón hubiera hecho accesible medios limpios de acuerdo". Hoy cada vez son más los que reivindican la importancia de lo que llaman "hábitos del corazón" en el plano moral (Belhach).

Además, habría que objetar que, si hoy se habla de un racionalismo crítico y se desdeña como imposible un racionalismo omnicomprensivo, no han sido ajenos a este proceso los autores irracionalistas. Ellos señalaron algo más que fronteras a lo racional, y contribuyeron a hacer bajar del pedestal al falso ídolo de la razón ilustrada. También fueron los irracionalistas quienes advirtieron que en la base de toda construcción racional se hallaba algo no racional (Pascal), y que los primeros principios de la racionalidad no son racionales. Fueron ellos quienes contribuyeron con sus sospechas y filosofía a martillazos a romper unos valores dominantes, cuyos oscuros porqués se habían ya olvidado, erigiendo al tiempo unos nuevos valores e ideales con la convicción de que la afirmación del mundo no puede estar totalmente separada de una transfiguración estética. Antes de exponer la deuda con los autores irracionalistas, se recordarán las contribuciones más significativas de sus representantes modélicos: Schopenhauer, Nietzsche y Kierkegaard.

4.2. Las contribuciones de los autores irracionalistas

Los filósofos irracionalistas aparecen aislados, solitarios, lobos esteparios, sin discípulos directos. No es frecuente que se califiquen a sí mismos como irracionalistas. Se les designa así al descubrir su carácter de testigos de la tragedia que se juega en el gran teatro del mundo (Schajowicz). Al comienzo de este libro se señalaron algunos de los rasgos que los irracionalistas comparten, insistiendo en que se trata de tendencias características de este movimiento, tan poco amigo de constituirse en escuela. Este es el caso del pensamiento trágico, vertiente que se expresa en los autores irracionalistas. También se presentaron aquellos momentos culturales y aquellos autores en los que se puede hablar de una cierta irrupción del irracionalismo o que contribuyeron a cuestionar el racionalismo imperante. Es el caso de la reivindicación de la libertad creadora y la recuperación de los mitos antiguos (Renacimiento), el socavamiento de la fe ciega en la razón que comenzaba a propagarse en la Modernidad (escepticismo) o la reivindicación

del papel del corazón como aquello en lo que se fundamentan nuestras más excelsas construcciones racionales (Pascal). Dentro de la propia Modernidad, incluso en el Siglo de la razón y de las Luces, no dejaron de oírse voces que proclamaban la esclavitud de la razón a las pasiones (Hume) o la importancia del sentimiento interior en nuestra vida moral (Rousseau). No es de extrañar la quiebra de los ideales ilustrados y de los sueños de la razón llevada a cabo entre otros por los pensadores románticos, que otorgaron un lugar privilegiado a la intuición, el sentimiento y la experiencia artística. La importancia de los autores aquí señalados reside en las *tradiciones de pensamiento que generaron*, más que en su estricta pertenencia al grupo de los irracionalistas (salvo el caso de Pascal), pues no es posible plantear un concepto de lo irracional que sea válido para todos los momentos de la historia. El irracionalismo como tendencia contemporánea se desarrolló plenamente en las filosofías de Schopenhauer, Nietzsche y Kierkegaard.

Schopenhauer supone un punto de inflexión en la trayectoria racionalista del pensamiento occidental. Desde la tragedia griega al romanticismo, ha habido una serie de pensadores y corrientes que, como acaba de verse, han ido destacando diversos aspectos y enfoques de esa poderosa fuerza irracional que condiciona el pensamiento y la vida humana. Puede decirse que, en un determinado momento, las dos direcciones, racionalista e irracionalista, chocan en dos autores que llevan a la máxima tensión sus respectivos puntos de vista. Son Hegel y Schopenhauer, respectivamente. En el primero, el racionalismo idealista llegó al paroxismo, al postular la idea absoluta como fondo y ámbito de desenvolvimiento de lo real. Hubo pues una identificación entre racionalidad *y* realidad: todo lo real es racional y todo lo racional es real. Es aquí donde culmina el pensamiento racional de Occidente.

Este es el telón de fondo frente al cual desarrolla Schopenhauer su filosofía. Para él, el verdadero núcleo al que se reduce toda realidad es voluntad, no razón; ésta es un mero epígono que le salió a aquélla en un pequeño y tardío ámbito de su expansión fenoménica: la inteligencia humana. La metafísica schopenhaueriana consiste en el rechazo de la interpretación intelectualista del mundo, o sea, en el primado de la voluntad sobre el intelecto. Esto supone que la cosa en sí, la esencia de lo real, es voluntad. Por ser la cosa en sí, la voluntad está emancipada del principio de causalidad; por consiguiente no es efecto de ninguna causa. Es libre estando fuera del espacio y el tiempo. Los fenómenos del mundo sensible son un conjunto de objetivaciones jerarquizadas donde se manifiesta esa voluntad. Ésta es la cosa en sí que crea y mantiene las cualidades del mundo sensible. Tal es el carácter metafísico, orgánico y absoluto de la voluntad: el universo entero es su objetivación.

La naturaleza de la voluntad es aspiración infinita e insatisfecha, sin principio ni fin. Ella carece de objetivo final. Su esencia es querer sin satisfacerse nunca. Todos los seres son sus manifestaciones fenoménicas efímeras, sometidas al devenir; nacen y mueren en un proceso tan ciego como interminable. Pero en un pequeño reducto de la voluntad nace una luz capaz de poner fin a ese ciego impulso. Es la inteligencia humana. Mediante ella, el hombre puede emanciparse del yugo de la voluntad cuya máxima expresión es la propia individualidad y así se le abre el reino de las ideas y del nirvana liberador.

Normalmente, la inteligencia en el hombre trabaja al servicio de la voluntad, de los fines que ésta le propone. Pero puede sustraerse a esa esclavitud y actuar con independencia; es entonces cuando se niega a las apetencias e impulsos individuales para acceder al ámbito de la libertad trascendental y las esencias puras.

Esta liberación tiene varias formas de realización. Una es la estética. Por ella la inteligencia del hombre se desprende del conocimiento vinculado a intereses individuales y llega al conocimiento universal de las ideas. Pero este conocimiento universal no es abstracto, es intuitivo; hunde sus raíces en la fuerza viva de la voluntad aunque se desprenda del egoísmo de ésta. La experiencia estética es una liberación del yugo de la voluntad; pero es sólo provisional. Después de esa maravillosa experiencia, el artista cae de nuevo en el mundo caótico de la multiplicidad y de los intereses y ha de emprender una y otra vez el vuelo hacia el mundo de las ideas. La liberación definitiva es la ética. Por ella, el hombre, mediante la compasión, hace suyo el dolor ajeno y eso le lleva a romper los muros del egoísmo individual y, por tanto, a compartir ese único ser que, en el fondo, somos todos. Esto lleva consigo el precio de aceptar el dolor propio y ajeno y de renunciar a la afirmación de la propia voluntad.

Tal conclusión es la que Nietzsche rechazó de plano a pesar de aceptar el fundamento y punto de partida del pensamiento de Schopenhauer. Tanto uno como otro tenían un frente común: el endiosamiento de la razón llevado a cabo por Hegel. *Los dos se propusieron rescatar el valor de la voluntad y de la vida como núcleo esencial de la realidad* del que todo nace y al que todo se reduce. Pero sus trayectorias tenían que chocar porque el talante de cada uno de ellos y su actitud última ante el enigma de la vida eran en extremo diferentes. La esencia de la voluntad, para Schopenhauer, era algo oscuro, infinito, insaciable. La aventura humana consistía, para él, en seguir la tenue luz de la inteligencia para negar esa voluntad cuya especial concentración se manifiesta en nuestra individualidad. De ese modo, el hombre accede a un mundo de belleza y bondad lejano al espectáculo de dolor y lucha que ofrece el mundo sensible del devenir.

Partiendo de esta misma voluntad, Nietzsche postula una profunda afirmación de la misma, ya que su ámbito de manifestación es la única y verdadera realidad: la del mundo en que vivimos y del que formamos parte. A diferencia de Schopenhauer, para quien el mundo era una manifestación de fuerza ciega y brutal, librada del completo caos por un frágil e inexplicable equilibrio, para Nietzsche, en cambio, es un torrente de fuerzas que se mantienen en armonía gracias al equilibrio de creación y destrucción que estas fuerzas mantienen entre sí. De esta manera, el mundo aparece como un eterno devenir, autosuficiente, en el que esa inmensa energía va cambiando de formas, renovándose sin cesar y retornando eternamente sin ganar ni perder en el tiempo. Nosotros somos parte de esa energía y la aparición del hombre en el mundo es una llamada a la afirmación gozosa y participativa en el desenvolvimiento de esa fuerza y esa vida. El mundo tiene su propio equilibrio y, contemplado desde fuera, lejos de toda visión egoísta e interesada, su espectáculo es tan grandioso que sería el deleite de un dios epicúreo: un prodigio de fuerzas en armonía. Tal es el sentido de la vida humana: insertarse en ese orden y afirmarlo con entusiasmo.

Nietzsche no era pesimista como Schopenhauer respecto a la naturaleza última de esa voluntad en que consiste el mundo; por eso, su profunda y verdadera postura es afirmarlo, como la de Schopenhauer es negarlo. Pero esa afirmación de Nietzsche no es un entusiasmo irracional. El hombre ha de participar activamente en ese devenir. Y ha de hacerlo *animado por la fuerza dionisíaca de una afirmación de la vida, sí, pero modelada por la luz apolínea de la inteligencia*. Si Schopenhauer echa mano de la inteligencia para negar la voluntad, Nietzsche ve en ella no sólo un medio, sino un elemento esencial para llegar a una realización armónica de la vida humana. No basta la fuerza bruta. La vida es la fuerza dionisíaca, el fondo real; pero es preciso que esa fuerza, en manos del hombre, sea modulada conforme a la belleza de la luz apolínea. El hombre es un creador que toma en sus manos la arcilla o la roca y hace de ellas obras de arte. Tal es la misión del hombre en la tierra: crear valores, transformar el mundo interno y externo en algo armónico y bello, hacer del desierto un espléndido jardín. Y en esto ha de poner a tono su capacidad de utilizar equilibradamente las dos fuerzas: la apolínea y la dionisíaca, la luz y la fuerza, el poder de creación y el de destrucción. El orden del universo ha de reflejarlo el hombre en su propio ámbito, especialmente en el axiológico, el moral, artístico, político y social.

Es desde aquí desde donde proclama Nietzsche la transmutación de los valores que es preciso realizar. La moral y la religión han hecho enfermar al hombre precisamente por cercenar en él la vigorosa afirmación de la vida; esto le ha llevado a una ascesis nihilista que ha renegado del mundo verdadero, el visible, y ha fabricado mundos invisibles e imaginarios. Esto ha empobrecido y alienado al ser humano poniendo lo mejor de sí mismo en un lugar engañoso e inexistente. Al hombre hay que restituirlo, haciéndolo soberano de su destino y de su misión en el mundo. Someterlo a poderes sobrenaturales es cercenar su libertad en el ejercicio de su actividad más noble: la de la *creación de valores*.

Esta larga domesticación y envenenamiento, llevada a cabo por la religión y la moral por muchos siglos, ha hecho que la mayoría de los hombres se haya plegado a esos postulados y que muy pocos se hayan atrevido a rebelarse contra este estado de cosas, exigiendo la independencia que requiere su noble misión en el mundo. Nietzsche cree que son muy escasos los individuos capaces de ver con claridad este determinismo alienante y de alzarse contra él. Pero esos pocos hombres son la flecha que apunta el sentido de la historia y la evolución humana. Son la cúspide de la pirámide sostenida por la gran base de la mayoría. En ellos se muestra la realización, nunca completa, de la perfección humana.

Aquí aparece una vez más el contraste del pensamiento de Nietzsche con el de Schopenhauer; para éste, la realización más plena del hombre consistía en la eliminación de los rasgos individuales para acceder a una experiencia común del ser. Para Nietzsche esa realización consiste en una afirmación de la autonomía individual referida a la realización de un valor que hace al individuo descollar sobre la pobreza igualitaria de la mayoría. Aquí las individualidades cultivadas son la expresión plurifacética de la naturaleza humana que muestra su creatividad en los diversos ámbitos de realización

axiológica.

Por esta marcada afirmación del individuo en Nietzsche, puede verse un hilo conductor de su pensamiento con el de Kierkegaard. Para los dos, el individuo es la expresión y realización más perfecta del ser. La razón no puede penetrar en la esencia de la individualidad humana. La existencia, y en especial la del hombre, es el frontón donde se estrella la capacidad de la razón de dar una explicación omnicomprensiva, asignando a cada ser su lugar en un plan preconcebido por ella. Tanto Kierkegaard como Nietzsche, pero con más ahínco el primero, ponen en quiebra la construcción hegeliana según la cual el individuo agota su sentido como elemento de construcción de una totalidad; su función es pues subsidiaria de ésta. Pero, para Kierkegaard, el individuo no es la célula de un organismo ni el elemento de un todo, sino la realidad plena y última, en torno a la cual, todo lo demás adquiere sentido. La realidad individual no es irracional por negar la razón, sino por superarla. La existencia individual, en especial la humana, es irreductible al pensamiento. Más bien éste es una consecuencia de aquélla. Así la existencia adquiere una autonomía ontológica ante la cual la razón tiene que enmudecer.

Pero la existencia humana, a pesar de su autonomía suprarracional, no tiene independencia. El ser humano no lleva en sí su propio fundamento. El fondo en el que hunde sus raíces la existencia humana es, para Kierkegaard, la realidad divina. Es en contacto con el "Tú" divino como adquiere consistencia y sentido el "yo" humano. La existencia humana, a pesar de su religación a la divina, aparece como un don gratuito, como un regalo inexplicable; la razón no puede dar motivo de ella. Sólo la bondad divina hace que la existencia humana aparezca de manera gratuita. Pero esta religación no conlleva esclavitud por parte del hombre. Puesta la existencia humana en el mundo, ésta es libre aunque con libertad limitada. El hombre no es libre para darse la existencia a sí mismo, sino para darle sentido. Por eso el ser humano puede libremente aceptar su religación a Dios y nutrirse de ella o puede desvincularse y llevar una existencia aparte. Esto último es, en Kierkegaard, el pecado y la desesperación. En cambio la aceptación de la religación a Dios llena de contenido la existencia humana potenciándola incluso al mayor nivel ético. En contacto con el "Tú" absoluto, el yo humano adquiere una dimensión insondable que hace de él un ser único e irremplazable. Esa religación es la plenitud existencial. Justamente por esa misma religación, el hombre siente un ansia de infinito que nunca colma y que le da el "pathos" característico existencial. A pesar de ser libre y autónomo, el hombre tiene un ansia de plenitud que no puede colmar. Y ha de aceptar ese vacío como condición de crecimiento y de grandeza existencial.

Como era de prever, el hombre se sintió tentado de cortar ese cordón de religación a Dios, para acceder a una existencia plenamente libre e independiente. Tal es la postura de una gran parte de los pensadores existencialistas, que, por este camino, llegaron a una concepción trágica y absurda de la existencia humana. El hombre ha caído en la existencia, sin razón que pueda justificarla. Existir es algo inexplicable, suprarracional. Es preciso que el hombre haga frente a este reto intentando darle un sentido sabiendo que, en el fondo, está solo, que no puede compartir ese destino para hacerlo más llevadero. Tal es el existencialismo trágico y del absurdo que es derivación del de Kierkegaard, pero

cercenada la religación del hombre con Dios.

En la filosofía de nuestro siglo, todo lo que circula bajo el nombre de filosofía de la existencia no es pensable sin Kierkegaard. La soledad, el absurdo, el miedo y la angustia como hechos constitutivos originarios del ser humano de los que habló Kierkegaard, se vuelven a hallar en los existencialistas y en los pensadores del absurdo y se hacen visibles en el arte contemporáneo y en la literatura dramática, especialmente a partir de 1945. Hay que recordar que de todos los momentos históricos decisivos del mundo moderno, sólo las guerras mundiales rivalizaron con la conmoción causada por la Revolución de 1789. Efectivamente, nada fue igual después de la amplitud y los efectos de esas guerras, que quebraron las visiones de un progreso indefinido por medio del saber y la técnica, y mostraron los más profundos y oscuros abismos del exterminio y la degradación. El siglo XX no ha desmentido esta realidad. La realidad de los contrastes de las guerras y de la paz, de las intolerancias de todo signo, de las agresiones internacionales, pero también de las declaraciones universales sobre los derechos humanos, desde 1948.

Dadas las trágicas dimensiones de los acontecimientos contemporáneos, no es de extrañar que los narradores del siglo XX se dedicaran cada vez más a describir a individuos atrapados, confundidos hasta la perplejidad, enfrentados a la implacable impersonalidad del mundo moderno, ya fuera la sociedad mecanizada de masas, ya el cosmos sin alma (R. Tarnas). La escisión de lo dionisíaco (afirmación de la vida) y lo apolíneo (luz de la inteligencia) se expresó en la literatura y las artes, que mostraron los efectos de desenterrar las raíces más recónditas de nuestra existencia, las cosas que se producen sin conciencia y obedecen al impulso del sentimiento y del instinto. De hecho, la novela del siglo XX se ha caracterizado por un constante cuestionamiento de sus propias premisas y por una incesante interrupción de la coherencia narrativa e histórica. Así, en cierto modo los pensadores del absurdo y, en especial Kafka, se pueden identificar con nuestro tiempo como Shakespeare se identificó con el suyo. Este escritor del absurdo fue un profeta que supo adelantarse a lo que estaba pasando, registrando con lupa todos aquellos conflictos que muestran que la vida puede llegar a ser más complicada de lo que creemos e incluso tememos, asombrándose de la evidencia de lo monstruoso. Pesimista clarivente, como Schopenhauer, Kafka desveló los lados sombríos de la existencia humana. La tragedia de la existencia no puede paliarse y hay que detenerse, escudriñar hasta en el mismo infierno para evitar los engaños y ensueños, en un estado de permanente vigilancia. Así, los pensadores del absurdo llamaron a la lucidez, la autocrítica y la independencia, sustituyendo la demostración por la mostración (Wittgensstein). Para ellos, como para los filósofos irracionalistas, el verdadero amor a la sabiduría conduce al descubrimiento descarnado de la locura del mundo y el reconocimiento de la contingencia y de la finitud humana. Pues si bien la razón procura, como un burócrata diligente, ordenar cuidadosamente todas las experiencias, imponiéndoles el esquema de la lógica como un formulario que hay que cumplimentar necesariamente, la sinrazón, por su parte, se expresa y se subraya en las constantes incoherencias de la vida humana, que muestran que el llamado mundo civilizado es en ocasiones "una gran mascarada". Frente a la seguridad racional y la reivindicación de la

autosuficiencia, los filósofos irracionalistas vieron en la vida una tragedia, en ocasiones cruel y profunda, de una irracionalidad ciega; afrontaron con coraje la finitud, sin disfrazarla con la construcción de sistemas que aportan un falso consuelo. De ahí que, en ocasiones, sólo la creación y el arte ofrezcan la fuerza necesaria para afrontar el dolor de la vida.

Pudiera pensarse que el descubrimiento de los abismos tiene efectos perversos y genere una indiferencia que anule las posibles opciones de transformación. Ciertamente, para los irracionalistas hay que explicitar esas incoherencias, destruir las máscaras para evitar el engaño, descubrir los intereses que mueven a los más fríos cálculos racionales. Pero, de algún modo, expresar lo absurdo también permite rebelarse y permanecer fiel a la tierra, en el sentido que formuló Nietzsche. Evita perder el impulso de la libertad, cuya carencia convierte en inhumana hasta a la misma justicia (Kafka y Camus). Para los pensadores del absurdo, el ser humano es profundamente pecador, pero lo es no sólo por comer del árbol del conocimiento, sino también y, sobre todo, *por no haber comido todavía del árbol de la vida* (Schajowiz, 1979: 328).

Con los irracionalistas y los pensadores del absurdo que defendieron el valor de la voluntad y de la vida como núcleo esencial de la realidad, se legó algo nuevo al mundo. En palabras de Elias Canetti, un riguroso sentimiento de la cuestionabilidad del mundo, que no va acompañado de odio, sino de un profundo respeto por la vida. De este modo, se unen dos actitudes afectivas: el respeto profundo y la cuestionabilidad más sincera. En definitiva, después de descender a los infiernos y enfrentarse a las tinieblas, es posible, eventualmente, descubrir una nueva aurora. Para algunos irracionalistas, el pensamiento del mediodía permite crear nuevos valores, transformar el mundo interno y externo en algo armónico y bello (Nietzsche y Camus), e incluso recuperar una religiosidad creadora y el sentimiento de lo sagrado (Schajowiz). Así el ser humano descubre que la esencia del mundo es voluntad (Schopenhauer y Nietzsche) y, como los héroes trágicos, se reconcilia y llega a amar incluso hasta lo fatal *(amor fati)*.

> Prometía amar fielmente hasta la muerte a la tierra grave y doliente… sin miedo, con su pesada carga de fatalidad y no desdeñar ninguno de sus enigmas (Camus: fin de *El hombre rebelde)*.

Después de los pensadores irracionalistas, grandes demoledores, antiintelectualistas para quienes la razón, el intelecto y la conciencia, representaron sólo una superficie al servicio de la voluntad y la vida (Schopenhauer y Nietzsche), los filósofos que traten de comprender la vida y la existencia, verán aspectos irreversiblemente diferentes en lo humano. Puertas hacia la posmodernidad (Foucault, Derrida, Vattimo), fueron críticos despiadados, desmitificadores de los valores tradicionales (Nietzsche), que precipitaton la caída de los fundamentos hasta entonces vigentes y cuyos efectos han sido múltiples. Efectos que se recogen incluso en el desarrollo de las formas de expresión filosófica, pues las grandes construcciones sistemáticas, hasta entonces expresión de plenitud y unidad y objeto de crítica reiterada de los irracionalistas, acusaron el golpe. Nietzsche

sentenciaba: "desconfío de todos los sistematizadores y los eludo". Si hasta entonces, el quehacer filosófico se identificaba con la voluntad de sistema y se negaba el calificativo de filósofos a pensadores como Pascal, Montaigne o Unamuno, después de los autores irracionalistas, la filosofía tuvo que ampliar sus modos de expresión, insistiendo en el ensayo más que en el tratado y ejemplificando unos nuevos modos de hacer filosofía, orientados a ampliar perspectivas y, por tanto, igualmente legítimos, pues el contenido filosófico se traduce en que un problema remite a todos los demás. Los irracionalistas mostraron que hay una relación estrecha entre lo que se dice en filosofía y el modo en que se dice, se elabora y expresa. El *more geometrico* puede tener eficacia en la ciencia, pero no siempre se ajusta al fluir de la vida y la historia (Ortega y Gasset).

Los efectos de las filosofías irracionalistas fueron visibles no sólo en la filosofía, pues, en cierto modo, donaron un nuevo estilo de cultura, donde lo lógico racional se relegaba a los dominios de las ciencias formales o a las aplicaciones técnicas. Actualmente, se reconoce el peso indudable que tienen los elementos irracionales en cualquier actividad humana: en la percepción estética, en las creencias, en los compromisos políticos y sociales, e incluso en la actividad técnica y científica, donde subsiste, una confianza, una fe, en ocasiones ciega, en los recursos y alcance de la razón. Es más, en los más sinceros elogios a la razón también puede haber una ovación y discurso emotivo que choca con el estricto criterio de la racionalidad, como se ha podido comprobar en el caso de las críticas de Popper a los irracionalistas. J. Grenier, maestro de Camus y a su vez discípulo de Schopenhauer y Nietzsche, pensaba que incluso el ser humano cuando se compromete lo hace siguiendo un impulso irracional, sin saber exactamente por qué motivo se ha comprometido; y es que una mera teoría, por sí sola, no implica un compromiso.

Para terminar, hay que reconocer que el irracionalismo contemporáneo sin duda no ha sido sordo a la relativización que la misma razón sufría en otros órdenes de saberes (biología, física, incluso matemáticas), donde se otorgaba un creciente espacio a la relatividad, al azar y a las paradojas. En el campo de las ciencias humanas, fueron especialmente la antropología y también la psicología (Freud, Jung y Adler) las que contribuyeron a ampliar las fronteras de las zonas oscuras pero poderosas y reales de la psique humana, que en muchas ocasiones se sirve de la razón para justificar sus acciones, cuyos verdaderos motivos quedan ocultos para la conciencia.

Los filósofos irracionalistas no renunciaron a clarificar y elucidar, no invitaron a un saber hermético e intransferible del que no es posible hablar y que tapa los agujeros que abren las contradicciones o incoherencias con las que se enfrenta el discurso racional filosófico. No hay en su llamada a la lucidez una negación de la razón, sino a un modo de entenderla por los autores racionalistas, una razón excesivamente intelectualista, ajena a la vida y desconocedora de sus trampas, engaños y excesos. En definitiva, las filosofías irracionalistas de los siglos XIX y XX ofrecieron un saludable contrapunto a lo que hoy nos parecen cándidos cantos al poder de la razón ilustrada, a esa diosa idolatrada por la república de la virtud y del terror. Los irracionalistas contribuyeron a demoler el exclusivismo de la razón preconizado por el racionalismo, la concepción de una razón

instrumental y omnicomprensiva, una razón que aislada no puede vencer, una razón prisión, sierva aunque se quiera dueña. Participaron de algún modo en la *construcción de una razón abierta, una razón "vital" e histórica, con pluralidad de voces, una razón compleja, progresiva y fronteriza*, una razón humana que sabe que lleva en sí misma la fuerza para corregir los excesos que puede cometer y volver a comenzar los itinerarios siempre nuevos. Sin caer en los extremos de los racionalistas e irracionalistas, ya no es posible hablar de un sujeto pensante, desarraigado de sus creencias, vivencias y anhelos más profundos (Ch. Taylor). Reducir el ser humano a un simple "animal racional" no significa elogiarle sino mutilarlo (R. Bodei). Un ser que conoce, ama, siente y decide indivisamente tiende a una felicidad inconcebible dentro de los límites de la mera razón, pues nuestras decisiones y nuestros grandes proyectos individuales y colectivos deben arraigar en la textura de un sujeto, algo más que pensante, donde coexistan y se articulen las razones, sensaciones, las pasiones y deseos. Ciertamente esa coexistencia no siempre será pacífica ni armónica. Y precisamente de ahí, de ese frágil equilibrio, de nuestras debilidades comunes, es de donde nacen las divisiones de nuestras existencias individuales y las disonancias de la vida social y, finalmente, es de donde surge nuestra siempre frágil felicidad.

Bibliografía

Capítulo 1

Assoun, P. L. (1984): *Freud y Nietzsche*, FCE. México.

Biser, E. (1974): *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*. Sigueme. Salamanca.

Deleuze, G. (1971): *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama. Barcelona.

Janz, C. P. (1987): *Friedrich Nietzsche. Biografía*. Anagrama. Barcelona.

Jaspers, K. (1972): *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofa*. Gredos. Madrid.

Jiménez Moreno, L. (1972): *Nietzsche*. Labor. Barcelona.

Lefebvre, H. (1975): *Nietzsche*. FCE. México.

Magee, B. (1991): *Schopenhauer*. Cátedra. Madrid.

Nietzsche, F. (1966): *Obras Completas*. 5 t. Aguilar. Buenos Aires.

Quesada, J. (1988): *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*. Anthropos. Barcelona.

Sánchez Meca, D. (1989): *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la Modernidad*. Anthropos. Barcelona.

Sans, E. (1990): *Schopenhauer*. PUF. París.

Simmel, G. (1944): *Schopenhauer y Nietzsche*. Schapire. Buenos Aires.

Suances Marcos, M. (1993): *Friedrich Nietzsche: Crítica de la cultura occidental*. UNED. Madrid.

Valverde, J. M. (1993): *Nietzsche, de filólogo a Anticristo*. Planeta. Barcelona.

Valadier, P. (1982): *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Cristiandad. Madrid.

Vattimo, G. (1987): *Introducción a Nietzsche*. Península. Barcelona.

Capítulo 2

Chestov, L. (1965): *Kierkegaard y la filosofia existencial*. Sudamericana. Buenos Aires.

Collins, J. (1958): *El pensamiento de Kierkegaard*. FCE. México.

Dufrenne, M. y Ricoeur, P. (1947): Karl Jaspers y la filosofía de la existencia. Seuil. París.

Franco Barrio, J. (1996): *Kierkegaad frente al hegelianismo*. Publicaciones de la Universidad. Valladolid.

Goñi Zubieta, C. (1996): *El valor del tiempo. Introducción a Kierkegaard*. Publicaciones de la Universidad. Barcelona.
Guerrero Martínez, L. (1993): *Kierkegaard. Los límites de la razón en la. existencia humana*. Sociedad Iberoamericana de Estudios kierkegaardianos. México.
Kierkegaard, S. (1961): *Diario*. 5 vols. Gallimard. París.
— (1986): *Obras Completas*. 20 t. Orante. París.
Larrañeta, R. (1997): *Kierkegaard*. Orto. Madrid.
Maceiras, M. (1985): *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*. Cincel. Madrid.
Muga, J. (1965): *El Dios de Jaspers*. Razón y fe. Madrid.
Oromí, M. (1943): *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*. Espasa-Calpe. Madrid.
Suances Marcos, M. (1998): *Sören Kierkegaard, tomo II. Trayectoria de su pensamiento filosófico*. UNED. Madrid.
Torralba Roselló, F. (1993): *Dios, individuo y libertad*. Promociones y Publicaciones Universitarias. Barcelona.
VV. AA. (1980): *Kierkegaard vivo*. Alianza Editorial. Madrid.
Waelhens, A. (1952): *La filosofía de Martin Heidegger*. CSIC. Madrid.

Capítulo 3

Adorno,Th. (1984): *Crítica, Cultura y Sociedad*. Sarpe. Madrid.
Brod, M. (1951): *Kafka*. Emecé. Buenos Aires.
Camus, A. (1996): *Obras*. 5 vols. Alianza Tres. Madrid.
Chaix-Ruy, J. (1969): *Kafka o el miedo al absurdo*. Ibérico Europea de Ediciones. Madrid.
Citati, P. (1993): *Kafka*. Versal Travesías. Madrid.
Deleuze, G. y Guattari, F. (1975): *Kafka. Pour une littérature mineure*. Minuit. París.
East, B. (1984): *Albert Camus ou l'homme a la recherche d'une morale*. Cerf. París.
Flores, A. (Comp.) (1983): *Expliquémos a Kafka*. Siglo XXI. México.
García Peinado, M. A. (1981): *L 'Etranger de Albert Camus. Análisis lingüístico-literario*. Universidad de Córdoba. Córdoba.
Izquierdo, L. (1981): *Kafka*. Barcanova. Barcelona.
Janouch, G. (1969): *Conversaciones con Kafka*. Fontanella. Barcelona
Kafka, F. (1985): *Informe para la Academia*. Akal. Madrid.
— (1989): *El proceso*. Cátedra. Barcelona.
— (1990): *La muralla China*. Alianza Editorial. Madrid.
— (1994): *Carta al padre*. Debate. Madrid.
— (1995): *América*. Alianza Editorial. Madrid.
— (1995): *En la colonia penitenciaria*. Alianza Editorial. Madrid.

— (1995): *La condena*. Alianza Editorial. Madrid.
— (1995): *Diarios (1910-1925)*. Tusquets. Barcelona.
— (1995): *La metamorfosis*. Alianza Editorial. Madrid.
Lebesque, M. (1987): *Camus*. Ecrivains de Toujours. París.
Lottman, H. R. (1978): *Albert Camus*. Seuil. París.
Luppé de, R. (1963): *Albert Camus*. Fontanella. Barcelona.
Majault, J. (1969): *Camus o la libertad*. Ibérico Europea de Ediciones. Madrid.
Onimus, J. (1965): *Camus*. Desclée de Brower. Brujas.
Prini, P. (1992): *Historia del existencialismo de Kierkegaard a hoy*. Herder. Barcelona.
Sartre, J. P. (1990): *La Náusea*. Alianza Editorial. Madrid.
Schajowicz, L. (1979): *Los nuevos Sofistas. La subversión Cultural de Nietzsche a Beckett*. Editorial Universitaria. Puerto Rico.
— (1990): *Mito y existencia*. Universidad de Puerto Rico. Puerto Rico.
Todd, O. (1997): *Albert Camus*. Tusquets. Barcelona.
Wagenbach, K. (1970): *Kafka*. Alianza Editorial. Madrid.
Walser, M. (1969): *Descripción de una forma. Ensayo sobre Franz Kafka*. Sur. Buenos Aires.
Zárate, M. (1995): *Camus (1913-1960)*. Orto. Madrid.

Capítulo 4

Atlan, H. (1991): *Con razón o sin ella*. Tusquets. Brcelona.
Blanch, A. (1995): El hombre imaginario. Una antropología imaginaria. PPC/UPCO. Madrid.
Bodei, R. (1998): *Ordo amoris. Conflictos terrenos y felicidad celeste*. Cuatro. Valladolid.
Horkheimer, M. (1973): *Teoria Crítica*. Barral. Barcelona.
Lukács, G. (1976): *El asalto a la razón*. Grijalbo. Barcelona.
Parkinson, G. H. R. (1973): *Georg Lukács*. Grijalbo. México.
Popper, K. (1957): *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós. Buenos Aires.
Tarnas, R. (1997): *La pasión del pensamiento occidental*. Prensa Ibérica.
Barcelona. Taylor, Ch. (1997): *Argumentos filosóficos*. Paidós. Buenos Aires.

HERMENEIA

El porvenir de la razón en la era digital
José Luis González Quirós

Debate en torno a la posmodernidad
Modesto Berciano Villalibre

La tentación pitagórica.
Ambición filosófica y anclaje matemático
Víctor Gómez Pin

El problema de la religión
Jesús Avelino de la Pienda

El enigma de la representación
Alejandro Llano

El tiempo cosmológico
Carmen Mataix Loma

Teoría de la Cultura
Javier San Martín Sala

Introducción a la teoría de la verdad
Miguel García Baró

El retorno del mito
José M.ª Mardones

Índice

Portada 2
Créditos 6
Índice 7
Prólogo 10
1 El irracionalismo vitalista de F. Nietzsche 12
1.1. Introducción 12
1.2. Paradigma inspirador del pensamiento de Nietzsche: la tragedia griega 14
1.2.1. El instinto de lucha como manifestación de la voluntad de poder en los griegos 15
1.2.2. La síntesis de lo apolíneo y lo dionisíaco 17
1.2.3. La tragedia como la más vigorosa afirmación de la vida 20
1.2.4. El arte como sentido último del mundo 22
1.2.5. Primacía de la tragedia sobre el pensamiento filosófico presocrático 24
1.3. Crítica del racionalismo en la historia de la filosofía occidental: desde Sócrates hasta Schopenhauer 26
1.4. Crítica del concepto racionalista de la filosofía 31
1.4.1. La filosofía nace de los instintos 31
1.4.2. Perfil del verdadero filósofo 33
1.4.3. La filosofia con relación a la ciencia 34
1.5. Objeciones irracionalistas a la metafísica occidental 35
1.6. La gnoseología: el conocimiento como manifestación de la voluntad de poder 40
1.6.1. Origen instintivo del conocimiento 41
1.6.2. Crítica de la "verdad" 43
1.6.3. Valor instrumental del conocimiento 46
1.7. Crítica de la moral judeo-cristiana 48
1.7.1. Historia de la moral occidental 48
1.7.2. Génesis de la moral 52
1.7.3. La inmoralidad en relación con la naturaleza 55
1.7.4. Crítica del ideal ascético 57
1.8. Una nueva y entusiasta configuración de la existencia 60
1.8.1. La voluntad de poder o afirmación del mundo y de la vida 60
1.8.2. La transmutación de los valores 63

1.8.3. El superhombre 66
1.8.4. El eterno retorno 68
1.9. Influencia de Nietzsche 70
2 El irracionalismo existencial de S. Kierkegaard 74
2.1. Introducción 74
2.2. Función subsidiaria del pensamiento en la metafísica 77
2.2.1. Primacía de la existencia sobre el pensamiento 77
2.2.2. Unión de ser y pensar en el sujeto existente 80
2.2.3. Características del "pathos" existencial 82
2.2.4. Valor metafisico del individuo 86
2.3. Configuración irracionalista de la gnoseología 91
2.3.1. Prioridad de la subjetividad sobre la objetividad 91
2.3.2. Dialéctica e interioridad 96
2.3.3. La verdad como pasión 100
2.4. Estructura suprarracional de la antropología 102
2.4.1. La discordia entre cuerpo y espíritu 102
2.4.2. El irracionalismo de la angustia y la culpa 108
2.4.3. La libertad que trasciende la razón 113
2.5. El papel subordinado de la razón en los estadios de la existencia 117
2.5.1. El estadio estético 117
2.5.2. El estadio ético 123
2.5.3. El estadio religioso 127
2.6. Superioridad de la existencia cristiana frente a la razón 132
2.6.1. La paradoja de la fe cristiana 132
2.6.2. Aspecto existencial del cristianismo 136
2.6.3. Independencia y superioridad de la fe respecto a la razón 138
2.7. Influencia de Kierkegaard 143
3 Los pensadores del absurdo 148
3.1. Kafka: testigo del absurdo y la irracionalidad de la existencia 150
3.1.1. Kafka: la escritura como pasión de existir 150
3.1.2. La dislocación de la existencia. La inadapatación y la cosificación 152
3.1.3. La falta de sentido de la llamada normalidad 155
3.1.4. La insignificancia de todo acontecer humano 156
3.1.5. La ausencia de soluciones 157
3.1.6. Un mundo de sombras 159

3.2. Camus: del absurdo como punto de partida a la rebelión como respuesta 161
3.2.1. La preocupación por lo absurdo en Sartre y Camus 161
3.2.2. La lógica del absurdo: el suicidio 164
3.2.3. La vida mecánica y el despertar 165
3.2.4. El sentimiento de absurdo 167
3.2.5. La irracionalidad del mundo 167
3.2.6. La irracionalidad humana 168
3.2.7. La noción de lo absurdo 169
3.2.8. Lo absurdo y la dicha posible 169
3.2.9. La rebelión y el dolor del mundo 171
3.2.10. El lirismo dionisíaco y la voluntad de vivir 174
3.2.11. La aceptación del revés y el derecho de las cosas 176
3.3. Aportaciones de los pensadores del absurdo 177
4 Consideraciones finales 179
4.1. Los ataques a los irracionalismos 179
4.1.1. G. Lukács y el "asalto a la razón" 180
4.1.2. G. Las críticas de K. Popper 181
4.2. Las contribuciones de los autores irracionalistas 185
Bibliografía 194

síntesis

FILOSOFÍA

Lo irracional parece encerrar algo inefable. Esta obra, en dos volúmenes, ha tratado de olvidar la atención prestada por los irracionalistas a la vida, la voluntad y el mundo de los sentimientos, para escoger una serie de autores representativos e investigar la corriente subterránea que los une.

En el primer libro se delimita la noción de lo irracional y los rasgos generales de los pensadores irracionalistas; se analizan los autores donde irrumpe lo irracional, desde los inicios de la modernidad, y finaliza con el estudio del pensamiento de Schopenhauer, expresión de las quiebras de la racionalidad gestadas a lo largo de la modernidad.

A partir de Schopenhauer, el irracionalismo adquirirá consistencia y extensión a través de Nietzsche y Kierkegaard. Éste es el objeto de este segundo volumen, en el que también se recogen algunos efectos de las filosofías irracionalistas, que al legar un nuevo estilo de cultura fueron visibles en los campos más diversos, y los deslumbrantes y amenazadores resultados a los que llegan los pensadores del absurdo ■

thémata

EDITORIAL SINTESIS

ACCESO ABIERTO

ISBN 84-7738-730-3